

# L'identité humaine en question

## Notes pour le cours sur « L'Être humain »

Plan de (par)cours

de Philosophie

”

« *Good philosophy must exist, if for no other reason, because bad philosophy needs to be answered.* » – C.S.

*Lewis* (dans «Learning in War-Time», *The Weight of Glory*, New York, HarperCollins Publishers, 2001, p. 58)

Patrice Létourneau

Enseignant au département de Philosophie

du Cégep de Trois-Rivières

Session : Hiver 2024



Site complémentaire au cours :

<https://identitehumaine.patriceletourneau.org>

# Identification du cours

Code ministériel :	4PH1
Code institutionnel :	340-102-MQ
Titre du cours :	L'être humain
Institution :	Cégep de Trois-Rivières
Site avec suppléments :	<a href="http://identitehumaine.org">identitehumaine.org</a>

## Coordonnées

Courriel : [patrice.letourneau@cegeptr.qc.ca](mailto:patrice.letourneau@cegeptr.qc.ca)

Bureau : HF-4240 (Pavillon des Humanités)

Cégep de Trois-Rivières

© 2023

par Patrice Létourneau

Québec, Canada

# Table des matières

<i>Table des matières</i>	3
<b>INTRODUCTION AU COURS (et notions de base)</b>	7
Avertissement : la diversité des voix	7
Qu'est-ce qui fait l'humanité de l'être humain ?	8
Deux grandes orientations face à la question de ce qui fait l'humanité de l'être humain	9
Approches théistes et approches non-théistes des anthropologies face à la question	10
Liberté ontologique et déterminisme	12
Rapport entre données ( <i>faits</i> ) et <i>sens</i>	17
Les travaux de Kohlberg en psychologie du développement du jugement moral	17
Quêtes et déroutes sur l'humanité de l'être humain : quelques références supplémentaires sur le panorama sociohistorique	18
<b>ANTHROPOLOGIE MONOTHÉISTE CHRÉTIENNE : L'être humain comme <i>imago Dei</i> altérée</b>	19
Pourquoi aborder la conception chrétienne de l'être humain ?	19
Comment aborder la conception chrétienne de l'être humain ?	22
L'ouvrage de référence de la conception chrétienne : la Bible	25
Le cadre narratif : au commencement Dieu	32
Imago Dei : pourquoi il n'est « pas bon que l'homme soit seul » ?	36
Imago Dei et Imago Dei altérée par « la Chute » (corruption de la nature humaine)	38
Les caractéristiques anthropologiques saines et malsaines (en <i>imago Dei</i> / <i>imago Dei</i> altérée)	40
A) Dignité humaine : égalité en valeur de dignité découlant de l'image de Dieu (Bonhoeffer).	41
B) L'être humain comme être d'interprétation ; la capacité à raisonner et la capacité à exercer de la créativité : éléments structurels de l'image de Dieu (Cf. Irénée, Thomas d'Aquin et Jean Calvin).	44
C) Relations verticales et relations horizontales : éléments relationnels de l'image de Dieu (Cf. Karl Barth et Emil Brunner).	45
D) La responsabilité d'une bonne intendance de l'environnement et des animaux : éléments fonctionnels de l'image de Dieu (Cf. Leonard Verduin, D. J. A. Cline et Francis Schaeffer).	47
E) Le don pour le bien des autres : éléments d'orientation de l'image de Dieu	48
Anthropologie et éthos : « la création en image de Dieu » implique déjà les commandements explicités par la suite dans les dix Paroles (le décalogue)	49
L'importance du corps humain	51
Le cœur et le caractère progressif pour « devenir qui tu es » (l'identité profonde)	53
Implications pour la relation de couple	56

Quels critères pour discuter ? _____	59
« Fondement interne » : le fondement du christianisme du point de vue interne à la conception _____	60
« Fondement externe » : l'examen du fondement (au christianisme) d'un point de vue extérieur _____	65
Le « trilemme classique » (Jean, Thomas More, John Ducas, G.K. Chesterton, C.S. Lewis, Tim Keller, Bono) _____	65
MÉDIAGRAPHIE SUR L'ANTHROPOLOGIE CHRÉTIENNE : _____	67
Sites & Vidéo : _____	68
Livres : _____	68
<b><i>Survол de transition. La Modernité. Du théisme au déisme puis à l'athéisme.</i></b> _____	<b>70</b>
17 <sup>e</sup> siècle : René Descartes _____	70
18 <sup>e</sup> siècle : Jean-Jacques Rousseau _____	70
19 <sup>e</sup> siècle : Karl Marx _____	70
<b><i>ANTHROPOLOGIE ATHÉE DÉTERMINISTE (nietzschéenne)</i></b> _____	<b>71</b>
Point de départ / fondement _____	71
L'affection nihiliste _____	71
À la source du nihilisme (ce que le nihilisme révèle) _____	72
Discerner les différentes formes de nihilisme _____	79
Le nihilisme incomplet (ou inachevé) : pensée magique et idolâtrie _____	79
Le nihilisme complet (ou achevé) _____	85
A) Le nihilisme complet vécu de manière <i>passive</i> : la <i>Résignation</i> _____	85
B) Le nihilisme complet vécu de manière <i>active</i> : la <i>Révolte</i> _____	86
Échapper au nihilisme / Par-delà le nihilisme _____	92
L'anthropologie nietzschéenne et la multiplicité dans l'individu _____	92
Les « forces vitales » : appropriation de la notion de « cœur » de l'anthropologie chrétienne _____	94
Devenir « qui » l'on est, dans l'anthropologie nietzschéenne _____	96
Deux canalisations : le ressentiment et le « surhumain » _____	97
L'être humain du ressentiment _____	97
Le « surhumain » _____	99
Le déterminisme des forces vitales : la mise à mort de la responsabilité humaine _____	102
La relation de couple dans l'anthropologie athée déterministe (nietzschéenne) _____	103
Le rapport avec l'environnement et les animaux dans l'anthropologie athée déterministe (nietzschéenne) _____	104

Prolongements de cette anthropologie athée déterministe _____	106
MÉDIAGRAPHIE SUR L'ANTHROPOLOGIE NIETZSCHÉENNE _____	106
<b>ANTHROPOLOGIE EXISTENTIALISTE ATHÉE AVEC LIBERTÉ (sartrienne) _____</b>	<b>108</b>
Point de départ / fondement _____	108
Libre de son identité, mais pas de son existence _____	109
Cinq principaux éléments à la facticité que Sartre identifie _____	110
Authenticité et mauvaise foi (orientation saine et malsaine) _____	112
Qu'est-ce que la mauvaise foi ? _____	113
1) La mauvaise foi en refusant de se positionner clairement _____	113
2) La mauvaise foi en n'assumant pas toutes les conséquences de ses actes et paroles _____	114
3) La mauvaise foi en ne se montrant pas tel que l'on est _____	114
Paradoxe de l'impossible authenticité sans mauvaise foi _____	115
Les deux attitudes fondamentales dans les relations avec les autres, qui découlent de cette anthropologie _____	118
Pourquoi l'anthropologie d'une libre définition perpétuelle de l'identité conduit à admettre que ces deux attitudes fondamentales ? _____	121
La culpabilité _____	123
Une porte ouverte pour les pervers narcissiques ? _____	124
Les valeurs : ce qui est valorisé (relativisme) _____	125
La relation de couple dans l'anthropologie athée de liberté ontologique (sartrienne) _____	126
Le rapport avec l'environnement et les animaux dans l'anthropologie athée de liberté ontologique (sartrienne) _____	127
Prolongements de cette anthropologie athée avec liberté ontologique _____	128
MÉDIAGRAPHIE SUR L'ANTHROPOLOGIE SARTRIENNE _____	129
<b>POSTHUMANISME ET TRANSHUMANISME : des questions à l'usage des enfants à venir _____</b>	<b>130</b>
<b>JACQUES LAVIGNE (1919-1999) : l'inquiétude humaine, la fuite, l'identité _____</b>	<b>131</b>
Horizon général _____	131
Formation de la conscience et considérations retenues de la psychologie du développement _____	132
Le langage : l'imbrication de la pensée avec le langage et le contexte _____	137
Dévoilement dans le temps (temporalité et inquiétude humaine) _____	141
L'inquiétude humaine : inachèvement et condition de possibilité de la maturité _____	144

<b>La fuite et l'évitement de l'inquiétude humaine : le divertissement, le « On », le FOMO et le parasitage intellectuel</b>	<b>144</b>
<b>La science, l'art et la société : tentatives de dépassement de « l'inachèvement » avec leurs apports et limites</b>	<b>152</b>
<b>Affronter « l'inquiétude humaine » : condition de possibilité</b>	<b>160</b>
<b>MÉDIAGRAPHIE SUR JACQUES LAVIGNE</b>	<b>163</b>
<b>QUESTIONS DE RÉVISION</b>	<b>164</b>
<b>QUESTIONS DE COMPARAISONS ENTRE LES ANTHROPOLOGIES</b>	<b>168</b>
<b>DISSERTATION FINALE : ÉTAPES ET INDICATIONS</b>	<b>170</b>

## INTRODUCTION AU COURS (et notions de base)

### Avertissement : la diversité des voix

Il est important de noter qu'il n'y a pas à être en accord avec chacune des anthropologies que nous examinerons dans ce cours. Pour être plus explicite : il sera même *impossible* que vous soyez en accord avec *toutes* les « conceptions de l'être humain » (anthropologies) qui seront présentées.

On pourrait ici paraphraser Michel Foucault (1926-1984), qui fut titulaire de la chaire en *Histoire des systèmes de pensée* au Collège de France. Celui-ci disait en classe :

« Je ne vous dirai pas : voici le combat que nous devons mener [...] En revanche, je vais vous décrire un certain discours [...] comme si je déployais devant vous une carte [...] selon le combat que vous choisirez, vous y verrez où sont les points de résistance, où sont les passages possibles »<sup>1</sup>.

À la nuance qu'ici, il ne s'agit pas d'exposer des conceptions sous l'angle de « discours de biopouvoir » (c'était l'angle d'analyse de son cours). Il s'agit ici de se situer sur la « carte » et le « territoire » des grandes orientations anthropologiques qui ont été structurantes au fil des siècles (et qui sont encore présentes) ; et ce, tout en sachant que *chacune* de ces grandes orientations anthropologiques fait face à ses vives oppositions, en même temps que chacune est encore féconde avec ses fruits demeurant présents à notre époque<sup>2</sup>. À cet égard, on peut reprendre la paraphrase de Foucault : l'objectif du cours n'est pas de convaincre pour l'une ou l'autre des positions, mais de montrer les diverses conceptions aux orientations opposées dans le panorama – afin que vous puissiez vous-même mieux vous positionner dans ce panorama (avec toute la profondeur de sa diversité).

---

<sup>1</sup> Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Paris, Éditions Hautes Études-Gallimard-Seuil, 2004, page 5. Le duplicata du compte-rendu de cours dans l'*Annuaire* du Collège de France, lui, est consigné dans : Michel Foucault, *Dits et écrits, Tome 2*, Paris, Éditions Quatro Gallimard, pages 719 à 723. Dans ce cours donné au Collège de France, Foucault expose « le pouvoir du berger » dans « la société hébraïque », puis son introduction « en Occident par le christianisme et qui a pris une forme institutionnelle dans le pastorat ecclésiastique », puis le recadrage de cette pratique pendant les « crises » et « réformes » des 15<sup>e</sup> et 16<sup>e</sup> siècles, suivit de l'émergence au 17<sup>e</sup> siècle de « la raison d'État » avec les « technologies politiques » qui s'en suivent, puis l'élaboration du couple « population-richesse » suivit du thème « richesse-tranquillité-bonheur » dans « l'économie politique » de l'État de *Wohlfahrt* jusqu'au développement de la notion « d'hygiène publique » et des « assurances » dans l'aménagement politique, avec le développement d'un cadre de « bio-pouvoir » (Cf. référence en début de note).

<sup>2</sup> Par exemple, l'idée que « tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits » que l'on trouve formulée dans la *Déclaration universelle des droits de l'Homme* (adoptée le 10 décembre 1948 par les 58 États membres de la Société des Nations) est liée à une certaine conception de l'être humain, à une anthropologie (ce n'est pas toutes les anthropologies qui impliquent une valeur d'*égale dignité* intrinsèque/inhérente à tous les êtres humains).

La nature de la question qui occupe ce cours – celle de l’anthropologie, de ce qui fait « l’humanité » de l’être humain – échappe à la seule description factuelle et implique des cadres d’interprétation. De ce fait, contrairement par exemple à la description d’un processus biochimique ou neurologique, nous sommes ici dans un domaine qui engage pleinement la dimension des jugements de valeur et d’interprétation, et la dimension du sens (bien que les données factuelles doivent par ailleurs pouvoir y être intégrées). Ce qui, dès lors, explique qu’il existe plus d’une grande vision anthropologique – et que chacune de celles-ci peut avoir une cohérence rationnelle forte, tout en étant incompatibles entre elles sur plusieurs points fondamentaux.

Par ailleurs, afin de rendre le tout plus concret, pour chacune de ces grandes conceptions de l’être humain, nous explorerons les liens intrinsèques qui se tissent entre les anthropologies, une certaine conception de « l’identité profonde » de la personne humaine et un *ethos* (un art de vivre, une éthique ou une esthétique des rapports à la vie).

### Qu’est-ce qui fait l’humanité de l’être humain ?

C’est l’un des autres objectifs de ce cours, d’apporter un éclairage essentiel pour le développement de compétences à discerner les liens entre chacune des conceptions de l’être humain (*anthropologie*) et les formes « d’art de vivre » et « d’éthique » (*ethos*) qu’implique chacune de ces celles-ci (ou qui s’imbriquent avec chacune de ces anthropologies).

Pour se faire une idée plus concrète de tout cela, on peut considérer la question suivante : « Qu’est-ce qui fait l’humanité de l’être humain ? ». En arrière-plan de cette question, on peut penser au fait que l’on entend parfois dire que l’être humain peut être *déshumanisant*, comme il peut être plus « humain » ou *humanisant*. Déjà, le langage indique que c’est *comme si* un décalage pouvait exister entre la réalité (biologique et génétique) d’appartenir à l’espèce humaine, et la réalité (interprétée) de tendre vers une manière de vivre qui soit « humaine » (ou au contraire qui est « déshumanisante »). À tort ou à raison, il n’y a que pour l’espèce humaine que ce possible décalage est présupposé. De même, il n’y a que pour l’espèce humaine que semble se poser ce type de question : *qu’est-ce qui fait l’humanité de l’être humain ? Qu’est-ce qui lui donne son humanité – ou le rend déshumanisant ?*

Dans la même veine, on peut aussi considérer ces **quelques exemples de questions** :

- Quel *façonnement de soi* est **humanisant** ? Quel *façonnement de soi* est **déshumanisant** ?
- Est-ce qu'il y a **ultimement un sens ou un non-sens** à notre existence et à l'aventure de l'espèce humaine ?
- L'absence d'un but (ou d'une finalité) à l'aventure humaine a-t-elle un impact sur notre manière de concevoir l'humanisation ?
- Qu'est-ce qui découle des conceptions de l'être humain (anthropologies), comme manières d'envisager **la relation amoureuse** ?
- Selon les conceptions de l'être humain, quels sont les cadres sains et malsains dans le développement des capacités à raisonner et à exercer la créativité ?
- Selon les conceptions de ce qui fait *l'humanité* de l'être humain (selon les anthropologies), quel devrait être notre type de relation avec **l'environnement et les animaux** ?
- Est-ce qu'il y a une « exception humaine » ? Est-ce que l'être humain a, d'une quelconque manière, une valeur « exceptionnelle » parmi les vivants – ou non ?
- Est-ce qu'il doit y avoir une valeur accordée à la **dignité humaine** ? Et si oui, sur quel trait anthropologique peut-elle reposer et en quoi doit-elle consister ?
- Pour que l'être humain devienne pleinement « ce qu'il est », qu'est-ce qui doit être **éduqué, élevé, édifié** ? La raison ? Les sentiments ? Les pulsions ? Le « cœur » ou les « forces vitales », c'est-à-dire l'être tout entier ?

### Deux grandes orientations face à la question de ce qui fait l'humanité de l'être humain

Parmi la grande variété des conceptions de l'être humain, on peut synthétiser la répartition des anthropologies en deux grandes orientations. Ces deux grandes orientations découlent du fait que les anthropologies doivent ultimement composer avec la possibilité logique que de deux choses l'une : soit il y a une finalité humaine objective et donc indépendante des opinions humaines, soit ce n'est pas le cas.

Précisons. Les philosophes de l'Antiquité ont fortement souligné que, selon eux, « apprendre à vivre, c'est apprendre à mourir ». C'est une idée commune à Socrate, Platon, Aristote, Épicure et les épicuriens, Épicète et les stoïciens, Sénèque, Marc Aurèle, etc. C'est aussi cette idée que l'on trouve exprimée dans la locution latine *Memento mori* : « Aie à l'esprit, à la pensée que tu meurs », « Souviens-toi que tu vas mourir ». Au 20<sup>e</sup> siècle, c'est vers une même idée que le philosophe Martin Heidegger pointe en écrivant que l'être humain est un « être pour la mort », c'est-à-dire un être dont le sens de sa vie se déploie et prend son sens en vertu de sa finitude. Dit autrement, c'est l'idée commune que « la valeur d'une vie » ne repose pas que sur une période particulière et éphémère, mais « sur l'ensemble » d'une vie.

À cet égard, cela fait cependant une différence pour les anthropologies s'il semble raisonnable de penser qu'il y a une finalité objective extérieure que l'on peut connaître pour s'y référer, ou si à l'inverse il semble raisonnable de penser que ce n'est pas le cas (soit parce qu'il n'existe tout simplement pas de finalité objective extérieure, soit parce qu'on ne peut pas la connaître). Si « apprendre à vivre c'est apprendre à mourir » (ou disons, à considérer la valeur de notre vie dans sa finitude et son ensemble), on a deux orientations bien différentes selon l'axiome de départ pris par rapport aux deux possibilités mentionnées. Par exemple, c'est ce qui marque l'écart d'orientation entre l'*existentialisme* du philosophe Jean-Paul Sartre qui était résolument athée, et l'*existentialisme* du philosophe Søren Kierkegaard qui était résolument chrétien (le philosophe Søren Kierkegaard, qui vécut au Danemark, était par ailleurs poète et théologien protestant<sup>3</sup> — et il « a eu une grosse influence sur un bon nombre de philosophes contemporains, qu'ils soient croyants ou non »<sup>4</sup>).

Ainsi, pour synthétiser, on peut repérer les diverses perspectives anthropologiques dans une répartition en deux grands courants de fond : les approches théistes et les approches non-théistes.

### Approches théistes et approches non-théistes des anthropologies face à la question

#### - Les approches théistes (monothéisme / polythéisme) :

Les conceptions théistes (du grec ancien *theós*, qui signifie « Dieu ») :

- Affirment que Dieu existe.
- Affirment que Dieu peut intervenir dans l'histoire humaine et qu'il peut révéler des éléments de sa volonté pour l'être humain. Par conséquent, il est possible de se référer à ces éléments (selon la conception monothéisme) pour aborder la question de « ce qui fait l'humanité de l'être humain » tout comme celle de l'anthropologie. Dit autrement, cela implique (dans cette perspective) qu'il y a une finalité

---

<sup>3</sup> Pour Søren Kierkegaard, vouloir « prouver » ce que l'on croit était pathologique. Il s'agissait pour lui non pas « de prouver », mais « d'éprouver » ce en quoi on a confiance. On lui doit plus de trente livres, dont *Miettes philosophiques*, le roman *Le Journal d'un séducteur* et les méditations sur *Les œuvres de l'amour*, la trilogie des *Stades sur le chemin de la vie*, l'essai théologique *Crainte et tremblement*, un traité en *Psychologie de l'angoisse*, son écrit sur *La foule c'est le mensonge*, ainsi que *Ou bien... ou bien* et son *Post-Scriptum aux Miettes philosophiques*.

<sup>4</sup> Jean Brun, « Søren Kierkegaard », dans le *Dictionnaire des Philosophes*, Paris, Éditions Encyclopaedia Universalis et Albin Michel, 1998, page 837.

objective externe à l'être humain *qu'il est possible de connaître* (au moins en partie) pour aborder la question de « ce qui fait l'humanité de l'être humain » tout comme celle de l'anthropologie.

Dans ce que l'on peut désigner comme les approches *théistes*, on peut distinguer **deux catégories très différentes** : le *polythéisme* et le *monothéisme*.

- **Le polythéisme** : ce sont les conceptions qui présument qu'il existe plusieurs dieux et que ceux-ci peuvent agir dans le monde. C'est typiquement le polythéisme que l'on retrouve dans les mythologies : la mythologie grecque, la mythologie égyptienne, etc.
- **Le monothéisme** : dans cette conception, on considère qu'il existe un seul Dieu, et que celui-ci n'est « ni lointain ni silencieux » : il est considéré comme ayant la souveraineté sur ce monde et comme ayant fait connaître sa Parole par les Écritures Saintes. Il y a trois variantes du monothéisme : le **judaïsme**, le **christianisme** et l'**islam**. Contrairement au polythéisme, on trouve de très nombreux philosophes adhérant à l'une ou l'autre des variantes du monothéisme (judaïsme, christianisme, islam — qui ont leurs particularités, mais aussi un certain nombre de textes fondateurs en commun).

- **Les approches non-théistes :**

Les conceptions non-théistes incluent :

- **L'athéisme** : dans cette conception, on considère que Dieu n'existe pas. La question de « ce qui fait l'humanité de l'être humain » tout comme celle de l'anthropologie n'a donc évidemment pas de référence à Dieu ni à une finalité objective externe à l'être humain.
- **L'agnosticisme** : dans cette conception, on considère qu'on ne peut pas savoir si Dieu existe ou pas. Par conséquent, en pratique c'est analogue à l'athéisme, puisque la question de « ce qui fait l'humanité de l'être humain » tout comme celle de l'anthropologie ne peuvent évidemment pas faire référence « à Dieu » ni à une finalité objective externe à l'être humain (puisque l'on ne se positionne pas sur son existence ou non).
- **Le déisme** : dans cette conception, on considère que Dieu existe. Cependant, contrairement au théisme (monothéisme) qui considère que Dieu a révélé des éléments de la finalité de l'être humain auxquels on peut se référer pour aborder l'anthropologie, le déisme considère plutôt l'existence de Dieu comme une déduction logique (ou plausible) – sans que Dieu lui-

même ne puisse intervenir dans l'histoire humaine pour faire connaître sa volonté (par exemple au travers d'Écrits Saints). C'est par exemple la position du philosophe René Descartes (1596-1650) qui accepte Dieu par déduction de son propre « Je ». C'était aussi par exemple la position de Voltaire (1694-1778) : il était convaincu par l'argument du « grand horloger » et c'est pourquoi il considérait que « Dieu existe » ; en revanche Voltaire ne pensait pas que Dieu puisse intervenir ni se faire connaître, et c'est pourquoi Voltaire était anticlérical et opposé aux dogmes religieux. Bien que cela puisse sembler paradoxal puisque la position déiste considère que « Dieu doit exister », en pratique la position devient analogue à l'athéisme puisqu'on ne peut pas le connaître (ou on ne peut qu'y projeter nos propres déductions humaines).

Par conséquent, dans les approches « non-théistes » (athéisme, agnosticisme, déisme), il faut trouver des fondements à ce qui peut faire l'humanité de l'être humain sans pouvoir se référer à une *finalité* objective externe à l'être humain. Il faut assumer un point de vue purement humain sur les principes d'humanisation.

### Liberté ontologique et déterminisme

Toutes les conceptions de l'être humain doivent combiner deux « opposés » qui sont en apparence logiquement contradictoires, en même temps que les deux nécessaires. Il s'agit des composantes de la « liberté ontologique » de l'être humain et de son opposé logique, les éléments du « déterminisme » de l'être humain.

**A) La liberté ontologique** : c'est la possibilité d'une personne d'agir avec une certaine « maîtrise » sur son identité (sur son tempérament, sa personnalité, son profil – par exemple : être courageux, timide, prompt à la colère, patient, etc.).

- La liberté ontologique **n'est pas** la liberté politique.
- Distinguer la « liberté politique » et la « liberté ontologique » (ex. être courageux, timide, etc.).
- Définitions.
- Exemple.
- Implications pour les principes d'humanisation et de déshumanisation : culpabilité absolue ; par ailleurs il y a un risque de **culpabilisation**.

**B) Le déterminisme** (pour l'athéisme, l'agnosticisme et/ou le déisme) – ou encore, la « Souveraineté de Dieu » (pour le monothéisme). C'est l'ensemble des facteurs (hérédité, génétique, éducation, enfance, environnement social, expériences de vie, causes secondes et causes lointaines, etc.) qui déterminent pour une personne son identité (son tempérament, sa personnalité, son profil – par exemple : être courageux, timide, prompt à la colère, patient, etc.).

- Définitions.
- Exemple.
- Implications pour les principes d'humanisation et de déshumanisation : la maîtrise de soi devient illusoire ; par ailleurs il y a un risque de **déresponsabilisation**.

**L'irréductible paradoxe de la nécessité de la « liberté ontologique » et du « déterminisme » pour les sciences du comportement humain<sup>5</sup> :**

D'un point de vue logique, la liberté ontologique et le déterminisme sont deux notions qui s'excluent. Si réellement une personne a la « liberté ontologique » de modifier son identité (tempérament, caractère, etc.), alors ce qui *l'influence* ne la *détermine* pas réellement. Mais à l'inverse, si l'identité (tempérament, caractère, etc.) d'une personne est *déterminée* par la combinaison d'un ensemble de facteurs (génétique, expériences de vie, etc.), alors ce n'est pas vraiment sa « liberté » ni sa « volonté » qui fait qu'elle réussit ou non à changer – sa « liberté ontologique » se révèle alors illusoire.

Logiquement, liberté et déterminisme semblent donc s'opposer et s'exclure. Mais paradoxalement, l'expérience semble présupposer leur cohabitation, notamment par l'existence de la possibilité des sciences du comportement humain (par exemple, avec la psychologie).

Examinons le **paradoxe irréductible** du couple liberté-déterminisme pour la question de l'identité humaine – et des sciences du comportement humain.

- Rappel de deux **conditions de base pour la science** :

---

<sup>5</sup> Je reprends dans cette section un élément du cours que j'ai donné en philosophie des sciences : dans le cours intitulé *La vérité de la science* (O32C), dans le cadre du programme d'études en *Histoire et Civilisation* (700.B0) offert au Cégep de Trois-Rivières, de 2009 à décembre 2014.

- **Identifier des liens causaux ou des corrélations** → éléments de déterminisme.
- **Être objectif** → se déprendre de ses influences ; élément de liberté ontologique.

Si l'être humain est apte à se déprendre suffisamment de ses influences (sociales, culturelles, psychologiques, etc.) pour être objectif, alors les deux conditions de base (ci-haut) *pour les sciences de la nature* (ou les « sciences dures ») peuvent être remplies. Par ailleurs, que l'être humain soit « libre » ou déterminé », dans les deux cas cela pose la difficulté d'un paradoxe logique (avec l'une ou l'autre des conditions de base ci-haut) *pour les sciences humaines et sociales – et particulièrement pour les sciences du comportement humain*. Dit autrement, cela pose un paradoxe pour les sciences où l'être humain est en quelque sorte « l'analysant analysé ». C'est en ce sens que l'écrivain Paul Valéry écrivait que : « *Le "déterminisme" est la seule manière de se représenter le monde. Et "l'indéterminisme", la seule manière d'y exister* »<sup>6</sup>.

Examinons plus précisément le **paradoxe conceptuel que posent tant les conceptions déterministes (de l'être humain) que les conceptions indéterministes (de l'être humain), pour l'existence des sciences du comportement humain.**

- Dans une conception déterministe de l'être humain, on considère que celui-ci est le fruit d'un ensemble complexe de déterminations (la génétique, l'éducation, la culture, l'environnement, les expériences de vie, sa manière spécifique de ressentir, ses fréquentations, l'époque et la société, ses attirances, etc.). En somme, si l'être humain est entièrement déterminé par cet ensemble complexe, sa « liberté » est illusoire, ses « choix » et « attitudes » ne sont que le produit de cet ensemble complexe.
  - Or, la science doit
    - (a) **se faire de manière objective** et
    - (b) **identifier les causes, les fonctionnements, les « mécanismes » en jeu.**

Si l'être humain est déterminé, il devient dès lors possible d'espérer pouvoir un jour obtenir des explications scientifiques rendant totalement compte de l'ensemble complexe de ses déterminations, expliquant ainsi ce qu'il est. Cependant, cette même conception déterministe vient couper l'herbe sous le pied de cette espérance : si l'être humain est entièrement déterminé, le scientifique, qui est aussi

---

<sup>6</sup> Paul Valéry, *Cahiers. Tome I*, Paris, Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1973, page 531.

un être humain, ne pourrait pas être « objectif ». Car l'objectivité présuppose la possibilité de se déprendre de sa subjectivité, la possibilité de ne pas être entièrement soumis à un ensemble complexe de déterminations. Bref, l'objectivité présuppose que l'être humain a une « liberté ontologique » lui permettant minimalement de se déprendre de ses « déterminismes » pour être objectif. Lorsqu'il est question d'étudier l'être humain ou la société, si l'être humain est déterminé, l'objectivité serait donc illusoire, comme la liberté (puisque celui qui procède à cette étude serait déterminé lui aussi). *Ainsi, si l'être humain est déterminé, la condition (a) parmi les deux conditions de base (ci-haut) pour avoir une science ne peut pas être remplie dans le cas des sciences du comportement humain.*

- Dans une conception indéterministe de l'être humain (une conception de « liberté ontologique »), on considère que l'être humain porte le poids d'un ensemble complexe d'influences (la génétique, l'éducation, la culture, l'environnement, les expériences de vie, sa manière spécifique de ressentir, ses fréquentations, l'époque et la société, ses attirances, etc.), *mais* qu'il n'y est pas entièrement ni totalement soumis, qu'il n'est pas entièrement déterminé par tout cela. On considère qu'il n'est pas totalement déterminé par ces éléments, dans la mesure où ce qui donnera *sens* à ces influences, ce n'est pas tant ce qui lui a été « donné » (la présence de ces influences) que ce qu'il en fait ou l'attitude qu'il a face à cela. Ce sont alors ses choix, ses aspirations, sa manière d'être face à cela, etc., qui font que l'on donnera tel ou tel sens à telle ou telle influence – ou qu'au contraire on considèrera telle influence comme peu *significative*.
  - o Or, cette alternative pose aussi des problèmes pour les sciences humaines et sociales – et particulièrement pour les sciences du comportement humain.
  - o Encore une fois, la science doit :
    - (a) se faire de manière objective et
    - (b) identifier les causes, les fonctionnements, les « mécanismes » en jeu.
  - o Si l'être humain est indéterminé (« libre ontologiquement »), à l'inverse de la première option, il devient possible d'espérer pouvoir se dégager suffisamment de sa subjectivité pour atteindre une position objective dans l'étude de l'être humain ou de la société. En revanche, si l'être humain est déterminé (« libre ontologiquement »), cela implique que ce qui est étudié (l'être humain ou la société) échappe au moins en partie aux tentatives d'explications « causales », aux tentatives d'explications par un ensemble de déterminations ou de corrélations, puisque ce qui est étudié est indéterminé. La conception indéterministe de l'être humain ne pose pas de problème pour les sciences de la nature, car dans cette position la

liberté n'est pas illusoire et l'objectivité devient donc possible ; alors que le sujet d'étude, la « nature » (le mouvement des astres, la composition de notre sang, le fonctionnement du système reproducteur, la gravité terrestre à laquelle nous sommes soumis, etc.), elle, peut être déterminée.

Cependant, pour les sciences humaines et sociales (et en particulier pour les sciences du comportement humain), le problème apparaît criant, puisque le sujet d'étude devient lui-même indéterminé. Dès lors, si l'être humain n'est pas déterminé (s'il est « ontologiquement libre »), *c'est la condition (b) parmi les deux conditions de base (ci-haut) pour avoir une science qui ne peut pas être remplie dans le cas des sciences du comportement humain.*

En somme, **on a ici une *apparente contradiction, un irréductible paradoxe logique.*** Autant une conception déterministe de l'être humain qu'une conception indéterministe (libre ontologiquement) de l'être humain rend en apparence l'une ou l'autre des deux conditions de base de la science, logiquement impossible dans le cas des sciences du comportement (et des sciences humaines en général). Il faudrait que l'être humain soit à la fois libre et non libre, en partie déterminé et en partie non déterminé. Mais logiquement, cela apparaît aussi contradictoire. Ce qui semble alors laisser deux possibilités (dont la première ne semble pas vraiment tenable) : soit les sciences humaines et les sciences du comportement humain sont fausses et ne sont pas de vraies sciences, puissent qu'elles ne semblent logiquement pas pouvoir rencontrer en même temps les deux conditions de base des sciences ; soit (seconde option) on reconnaît que les sciences du comportement humain peuvent effectivement être des sciences avec des résultats valides, et alors il faut admettre que l'être humain est à la fois « libre ontologiquement » et « non libre ontologiquement » (déterminé) même si cela semble logiquement contradictoire.

Cette apparente contradiction, cet irréductible paradoxe logique est inévitable pour toutes les conceptions de l'être humain. Dans le cas des anthropologies de l'approche non-théiste (athéisme, agnosticisme, déisme), cela se pose avec le paradoxe d'une cohabitation (bien qu'en apparence contradictoire) du couple « liberté ontologique » de l'être humain et « déterminisme » de l'être humain. Dans le cas des anthropologies de l'approche théiste (monothéisme) cela se pose de la même manière, à la nuance que ce même paradoxe d'une cohabitation (bien qu'en apparence contradictoire) de ces éléments est souvent alors nommé avec le couple « liberté ontologique » de l'être humain et « Souveraineté de Dieu » (pouvant utiliser par sa « Providence » les mêmes facteurs que ce qui est nommé « déterminations » avec les anthropologies non-théistes).

*\*Cet irréductible paradoxe est l'une des parties qui peut donner le plus de « fil à retordre » pour la pensée. C'est normal. Plusieurs penseurs de haut calibre se sont penchés sur ce paradoxe pendant des siècles – et il semble que l'on doive admettre qu'il y a là un « mystère », et qu'il convient d'envisager qu'il puisse en être ainsi même si cela à l'apparence d'une contradiction logique (à moins de vouloir rejeter du revers de la main l'ensemble des résultats des sciences du comportement humain – ce qui semblerait tout aussi problématique).*

*Pour un résumé de ce paradoxe (en complément de l'écrit), on peut écouter la capsule vidéo qui se trouve sur cette page :*

<https://identitehumaine.patricelétourneau.org/paradoxe-liberte-ontologique-et-determinisme/>

Rapport entre données (*faits*) et *sens*

*Quelques considérations seront synthétisées en classe.*

Les travaux de Kohlberg en psychologie du développement du jugement moral

*Quelques considérations seront synthétisées en classe.*

- Les travaux de **Kohlberg** en psychologie du développement du jugement moral<sup>7</sup>.
  - L'évaluation des stades du développement du jugement moral.
  - Explication des stades 1 à 5 de Kohlberg.
    - Le 5<sup>e</sup> stade et l'importance de questionner les anthropologies pour sonder les fondements de ce qui peut être humanisant ou déshumanisant.
  - Explication du 6<sup>e</sup> stade (controversé).
    - Exemple de Martin Luther King.
    - La nécessité d'une position « véritablement » juste.
  - Explication du 7<sup>e</sup> stade (controversé) de Kohlberg dans le développement du jugement : stade religieux ou métaphysique.
    - De la nécessité d'une position « véritablement juste » jusqu'au questionnement sur le fondement possible de la vérité. Une

---

<sup>7</sup> Les travaux de Lawrence Kohlberg en psychologie du développement du jugement moral seront traités dans le troisième cours de philosophie que je donne, en « Éthique ». Si vous souhaitez en savoir plus dès maintenant sur les travaux de Kohlberg, vous pouvez écouter les capsules vidéo #10, #11, #12 de mon site de cours, en « Éthique et Justice », à cette adresse :

<https://ethiqueetjustice.patricelétourneau.org/capsules-du-cours/#kohlberg> (consulté le 24 janvier 2024).

considération à nouveaux frais du débat entre les sophistes (Protagoras et *al.*) et Socrate.

- La nécessité d'examiner avec probité tout autant le courant théiste que le courant opposé, pour ne pas être prisonnier de notre époque/société et développer les stades du jugement moral.

#### Quêtes et déroutes sur *l'humanité de l'être humain* : quelques références supplémentaires sur le panorama sociohistorique

- JACQUES, Daniel D., *La mesure de l'Homme*, Montréal, Éditions Boréal, 2012, 720 pages.
  
- TAYLOR, Charles, *L'âge séculier*, Montréal, Éditions Boréal, 2011, 1344 pages.
  
- TRUEMAN, Carl R., *The Rise and Triumph of the Modern Self. Cultural Amnesia, Expressive Individualism, and the Road to Sexual Revolution*, Wheaton (Illinois), Crossway, 2020, 432 pages.

# ANTHROPOLOGIE MONOTHÉISTE CHRÉTIENNE : L'être humain comme *imago Dei* altérée

## Pourquoi aborder la conception chrétienne de l'être humain ?

Dans un livre intitulé *Apprendre à vivre* (2006)<sup>8</sup>, le philosophe français Luc Ferry (qui n'est pas chrétien) relève qu'il ne serait pas « honnête » de ne pas prendre le temps de considérer soigneusement ce que le christianisme a apporté de fondamentalement original. Toujours selon Luc Ferry, il serait même incontournable d'étudier franchement la conception chrétienne, lorsque nous abordons les questions les plus fondamentales – comme c'est le cas en philosophie. Par exemple, encore selon Luc Ferry, la notion « d'amour pour nos ennemis » aurait « pour seule et unique origine » la conception chrétienne de l'être humain<sup>9</sup>.

Dans la même veine, l'historien britannique Tom Holland fait ressortir, dans *Les chrétiens. Comment ils ont changé le monde* (2019)<sup>10</sup>, que « la "lunette" chrétienne s'avère être un microscope particulièrement puissant pour comprendre les grands bouleversements des deux mille ans qui nous précèdent »<sup>11</sup>. Par ailleurs, note le philosophe Charles Taylor dans son analyse érudite sur *L'Âge séculier*, « Notre époque est fort loin de s'installer dans une incroyance confortable »<sup>12</sup>.

On retrouve aussi l'expression de la conception chrétienne dans les arts : par exemple avec **Mozart** en musique classique ; ainsi qu'en musique contemporaine entre autres avec le groupe **U2**, où « Bono » et « The Edge » reprennent plusieurs passages de la Bible dans leurs chansons<sup>13</sup>.

---

<sup>8</sup> Luc Ferry, *Apprendre à vivre*, (sous-titre à certaines éditions : *Traité de philosophie à l'usage des jeunes générations*), Paris, Éditions J'ai Lu (2006) et Éditions Champs Flammarion (2015), 350 pages.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> Tom Holland, *Les chrétiens. Comment ils ont changé le monde*, Paris, Éditions Saint-Simon, 2019, 615 pages.

<sup>11</sup> Pierre Valentin, « Pour Tom Holland, même les plus virulents des anticléricaux sont des chrétiens qui s'ignorent », dans *Le Figaro* du 15 janvier 2021 ; article disponible en ligne : <https://www.lefigaro.fr/vox/societe/pour-tom-holland-meme-les-plus-virulents-des-anticléricaux-sont-des-chrétiens-qui-s-ignorent-20210115> (page consultée le 9 novembre 2023).

<sup>12</sup> Charles Taylor, *L'Âge séculier*, Montréal, Éditions Boréal, 2011, pages 1225 et 1226.

<sup>13</sup> En entrevue avec Eugene Peterson, le chanteur « Bono » (du groupe U2) souligne que le livre des *Psaumes* dans la Bible est à la source d'un très grand nombre de leurs chansons. Cf. le court-métrage *The Psalms* produit par Fuller studio : <https://www.youtube.com/watch?v=-l40S5e90KY> (vidéo consultée le 25 novembre 2023).

D'ailleurs, le fait que notre datation historique inscrive comme critère de démarcation du temps l'ère « avant Jésus-Christ » et l'ère « après Jésus-Christ », laisse entrevoir à quel point la conception chrétienne, qui s'est répandue à partir du Proche/Moyen-Orient<sup>14</sup> (Israël, Liban, Égypte, Syrie, Turquie, Chypre) en se rendant jusqu'aux divers continents, a imprégnée les civilisations.

Pour prendre un exemple, on peut penser à l'intellectuel et pasteur allemand **Dietrich Bonhoeffer** (1906-1945). Titulaire d'un doctorat, de novembre 1932 à février 1933 Dietrich Bonhoeffer donne à l'Université de Berlin un cours, qui fut publié sous le titre *Création et Chute : exégèse théologique de Genèse 1-3*<sup>15</sup>. Bonhoeffer « dira plus tard qu'il a « découvert » la Bible en donnant ce cours sur « Création et chute » en 1932-33 »<sup>16</sup>. C'est dans ce cours que Dietrich Bonhoeffer (re)découvre l'anthropologie chrétienne ; et c'est à partir de cette anthropologie que s'enracine chez lui la conscience de l'importance d'actes de **résistance contre le nazisme** (le nazisme est alors croissant dans la culture de son époque). C'est sur la base de convictions fortes en la valeur de l'anthropologie chrétienne que Bonhoeffer va s'engager activement dans la Résistance (contre le nazisme) en agissant « **en tant que citoyen allemand, théologien chrétien et agent secret** »<sup>17</sup>. Acteur de premier plan dans plusieurs tentatives d'assassinat d'Hitler (dont l'opération *Valkyrie*), Bonhoeffer est arrêté par la Gestapo et exécuté le 9 avril 1945 (au camp de concentration Flossenbürg), c'est-à-dire 23 jours avant que l'Allemagne nazie capitule.

On peut aussi penser, comme autre exemple, au rôle prépondérant qu'a joué le libanais Charles Habib Malik<sup>18</sup> (1906-1987) dans la conceptualisation d'éléments fondamentaux

---

<sup>14</sup> On retrouve les deux expressions selon les découpages géographiques : les publications produites dans les Amériques incluent habituellement dans la notion de « Moyen-Orient » ce que les publications produites en Europe incluent habituellement en subdivisant les notions de « Proche-Orient » et de « Moyen-Orient ».

<sup>15</sup> Dietrich Bonhoeffer, *Création et Chute : exégèse théologique de Genèse 1-3*, Montrouge, Éditions Bayard, collection Bible et philosophie, 2006, 115 pages.

<sup>16</sup> Henri Mottu, « Le cours de Dietrich Bonhoeffer « Création et chute » (1932-1933). Contexte historique et sens théologique », dans la revue *Recherches de science religieuse*, numéro octobre-décembre 1995, tome 83/4 ; accessible en ligne à cette adresse : <https://www.revue-rsr.com/article/le-cours-de-dietrich-bonhoeffer-creation-et-chute-1932-1933-contexte-historique-et-sens-theologique-p-621/> (page consultée le 25 janvier 2024).

<sup>17</sup> Cf. Éric Metaxas, *Bonhoeffer. Pasteur, martyr, prophète, espion*, Paris, Éditions Première partie, 2014, 672 pages (citation tirée de la 4<sup>e</sup> de couverture).

<sup>18</sup> Né au Liban, Charles Habib Malik (Ph.D.) a étudié la philosophie entre autres avec Martin Heidegger (en Allemagne) et avec Alfred North Whitehead (aux États-Unis, à l'Université Harvard). Il était par ailleurs un théologien reconnu autant par les chrétiens orthodoxes que par les chrétiens catholiques ainsi que par les chrétiens protestants évangéliques. Il a par ailleurs écrit plusieurs exégèses de la Bible. Outre ses fonctions universitaires et ses fonctions diplomatiques, il a aussi été vice-président pendant 6 ans (1966-1972) de

(qui sont conceptualisés clairement en concordance avec l'anthropologie chrétienne) lors de la rédaction de la *Déclaration universelle des droits de l'homme*<sup>19</sup> – adoptée par l'ONU le 10 décembre 1948.

En même temps, et peut-être paradoxalement, au 21<sup>e</sup> siècle le groupe de personnes le plus persécuté au monde *en raison de son identité*, ce sont les chrétiens et chrétiennes – les personnes qui considèrent que leur *identité* profonde est d'être chrétiens/chrétiennes. Selon l'*Index mondial 2024* de l'ONG *Open Doors International*<sup>20</sup>, juste pour l'année 2023 c'est plus de 365 millions de chrétiens/chrétiennes qui ont été *fortement persécutés et discriminés* (dans plus de 75 pays) dans l'année, précisément du fait de leur identité chrétienne<sup>21</sup>.

La tendance à la persécution des personnes qui se reconnaissent dans l'*identité* chrétienne est d'ailleurs *en augmentation* rapide depuis les 30 dernières années<sup>22</sup>. Le taux de *fortes persécutions et fortes discriminations*<sup>23</sup> pour les personnes d'identité chrétienne s'est accru de 22% dans les 10 dernières années<sup>24</sup>. Ces statistiques signifient qu'en 2023, c'est une proportion de 1/7 (plus de 14%) des chrétiens/chrétiennes dans le monde qui sont *fortement persécutés et discriminés* du fait qu'ils et elles sont chrétiens et chrétiennes.

---

l'*Alliance biblique universelle*. Il a participé à la conférence fondatrice (en 1945) de l'Organisation des Nations unies et il a joué un rôle prépondérant dans la conceptualisation et la rédaction de la *Déclaration universelle des droits de l'homme*. Les articles 1 et 2 y sont conceptualisés en concordance avec les caractéristiques de l'anthropologie chrétienne (voir les éléments de l'*imago Dei* et ses caractéristiques, selon cette conception de l'être humain dans le monothéisme, plus loin).

<sup>19</sup> Cf. <https://www.un.org/fr/universal-declaration-human-rights/> (page consultée le 24 janvier 2024).

<sup>20</sup> L'ONG *Open Door International* dresse annuellement des statistiques sur la persécution dans le monde. On peut les consulter en français sur *Portes Ouvertes* : <https://www.portesouvertes.ch/index/> (site consulté le 21 janvier 2024).

<sup>21</sup> Cf. Pour la méthodologie, on peut consulter la *World Watch List Documentation* : <https://www.opendoors.org/en-US/research-reports/wwl-documentation/> (page consultée le 9 novembre 2023).

<sup>22</sup> Cf. Le rapport *Open Doors World Watch List 2023* (voir notamment les tableaux de la page 18 et le constat que l'on y retrouve : « The report affirms why the global phenomenon of Christian persecution needs to be an urgent policy priority for countries committed to free and plural societies »). Le rapport *Open Doors World Watch List 2023* est accessible en ligne à cette adresse : <https://www.opendoors.org/en-US/theadvocacyreport/> (page consultée le 9 novembre 2023).

<sup>23</sup> Cf. Pour la méthodologie, on peut consulter la *World Watch List Documentation* : <https://www.opendoors.org/en-US/research-reports/wwl-documentation/> (page consultée le 9 novembre 2023).

<sup>24</sup> Cf. Le rapport *Open Doors World Watch List 2023*, accessible en ligne à cette adresse : <https://www.opendoors.org/en-US/theadvocacyreport/> (page consultée le 9 novembre 2023).

Il y a donc un contraste fort – et peut-être paradoxal – entre d'une part la proportion actuelle de persécution des chrétiens/chrétiennes (un sur sept est fortement persécuté ou discriminé), et d'autre part la remarque du philosophe Luc Ferry (en 2006) notant qu'il y a dans le christianisme une perspective à la fois incontournable et profondément original sur les grandes questions de la vie. Ainsi donc, malgré l'impact historique du christianisme, et bien que cet apport puisse sembler incontournable pour les grandes questions de la vie<sup>25</sup>, sa connaissance peut facilement être négligée ou ignorée – et, d'une certaine façon, l'anthropologie chrétienne peut apparaître « contre-culturelle » avant même de chercher à la comprendre. Il ne serait pas impartial de l'écartier de la discussion raisonnée des anthropologies.

### Comment aborder la conception chrétienne de l'être humain ?

Cette question est importante pour que l'anthropologie chrétienne soit abordée et traitée avec honnêteté intellectuelle. Si nous abordons la représentation de cette conception par le biais des guerres de religion ou du rapport qu'elle a pu avoir avec des sphères de pouvoir dans l'histoire, nous nous ferons alors un portrait de dynamiques géopolitiques incluant des abus de pouvoir et des détournements pouvant être en contradiction avec l'anthropologie chrétienne elle-même. Bref, on risquerait de confondre l'anthropologie chrétienne elle-même (et ses caractéristiques propres) avec des éléments qui ont été utilisés, voire détournés par des pouvoirs et des institutions ne lui correspondant pas nécessairement. Mais en même temps, il est vrai qu'il existe plus d'une branche au tronc commun de la conception chrétienne : chrétiens catholiques, chrétiens anglicans, chrétiens orthodoxes grecs, chrétiens protestants (avec, chez les chrétiens issus du protestantisme, divers accents : chrétiens réformés baptistes, presbytériens, huguenots, etc.)<sup>26</sup>. Certes, entre ces branches, les différences ne sont pas toujours anodines. Par

---

<sup>25</sup> Luc Ferry, *Apprendre à vivre*, (sous-titre à certaines éditions : *Traité de philosophie à l'usage des jeunes générations*), Paris, Éditions J'ai Lu (2006) et Éditions Champs Flammarion (2015), 350 pages.

<sup>26</sup> L'appellation des huguenots a d'abord eu cours au 17<sup>e</sup> siècle en **France** pour désigner des chrétiens protestants persécutés, puis pour désigner ceux-ci dans leur émigration vers d'autres pays (le plus souvent pour éviter la persécution). Samuel de Champlain était fort probablement un huguenot (baptisé à La Rochelle). Au **Canada**, aux débuts de la colonie les huguenots prirent activement part aux activités de fondation : le sieur de Roberval (1495-1560), vice-roi du Canada et chrétien protestant huguenot, le gouverneur contribuant à la fondation de Québec, Pierre Dugua de Mons (1558-1628) qui se ralliait aux idées des chrétiens calvinistes (huguenots), le navigateur chrétien huguenot Samuel de Champlain (1567/1574-1635), etc. Au fil du temps cependant, la plupart des huguenots en virent à travailler comme coureurs des bois, car à partir de 1628 le clergé catholique (en charge des registres de l'administration coloniale) interdisait officiellement aux chrétiens réformés/protestants d'émigrer au Canada. À la suite de la conquête britannique (1759-1760), les franco-protestants furent d'autant plus marginalisés : les institutions du clergé franco-catholiques contribuèrent à cristalliser au sein du système d'éducation une division *linguistique* entre les chrétiens protestants (relégués aux institutions anglophones) et les catholiques (qui s'imposent dans le système francophone officiel d'éducation jusqu'en juin 2000 – avec la Loi 118 qui mit fin à l'association entre

exemple, les chrétiens issus du protestantisme (réformés baptistes, presbytériens, etc.) considèrent « abominable » l'introduction dans la branche catholique (à partir du Moyen-Âge) des « prières à Marie » et des « prières aux Saints », puisque la Bible (qui sert de référence pour cette conception) associe à maintes reprises ce genre de pratique à une « abominable idolâtrie » que Dieu a en horreur (la Bible étant leur « ouvrage de référence »). De même, les anglicans et les protestants ne reconnaissent pas la papauté (qui est spécifique à la branche catholique), puisque la papauté ne trouve pas d'appui dans les énoncés normatifs de la Bible (ni dans les quatre premiers siècles après Jésus-Christ, où au contraire les chrétiens étaient régulièrement marginalisés et persécutés – jusqu'à l'édit de Milan en 313) ; alors qu'à partir du 11<sup>e</sup> siècle la papauté prend chez les catholiques un poids presque aussi équivalent à la Bible elle-même (la 1<sup>ère</sup> « signature papale » date du 11<sup>e</sup> siècle, en 1046-1047). Évidemment, les chrétiens protestants et les chrétiens anglicans reconnaissent encore moins « l'infaillibilité » interprétative/doctrinale que les chrétiens catholiques accordent à la papauté<sup>27</sup>. Pour ce qui est des comportements de la papauté,

---

langue anglais/français et confession protestante/catholique dans le système scolaire québécois). Aux **États-Unis**, le pasteur **Roger Williams** (1603-1683) fut persécuté parce qu'en tant que chrétien réformé baptiste (protestant) il s'opposait au baptême des enfants et s'opposait à la « religion d'État » (Roger Williams était, en tant que chrétien protestant baptiste, en faveur du baptême à l'âge adulte sur la base d'une profession de foi consciente, libre et éclairée, sans pression civile). Très proche des Autochtones (de divers peuples, mais en particulier des **Narragansett** (Algonquin) et des **Wampanoag**), Roger Williams avait notamment développé une amitié profonde avec *Canonicus*, le *sachem* (chef) du peuple Narragansett (Algonquin). Les autorités de Boston ont émis un mandat d'arrestation contre Rogers Williams en janvier 1638 sur leur territoire, car il plaidait notamment pour le respect de l'indépendance des Autochtones face au roi d'Angleterre (et il plaidait aussi pour le respect de l'exercice de la liberté religieuse). Roger Williams survécut aux persécutions en trouvant refuge chez les Autochtones Narragansett, dont il maîtrisait la langue. Pasteur et auteur prolifique, **Roger Williams (chrétien protestant réformé baptiste) fut à l'origine à la fois de la ville de Providence et, fait notable, à l'origine de Rhode Island (en 1636) qui fut le premier État au monde à reconnaître la liberté religieuse.** C'est aussi à Rhode Island que Roger Williams implanta en 1638 la première Église réformée baptiste en Amériques (à partir de leur lecture de la Bible, les chrétiens réformés baptistes s'opposent au baptême des enfants, ils sont en faveur du baptême adulte sur profession de foi issu d'un engagement personnel libre, éclairé et conscient, et par conséquent ils sont soucieux de la liberté religieuse pour tout le monde). **Le pacte que Roger Williams a proposé (pour Rhode Island) fut aussi l'embryon de ce qui est plus tard devenu la Constitution américaine.**

<sup>27</sup> Par exemple, la Papauté interdit le mariage pour les curés. Cela vient de la perpétuation d'une « tradition » qui remonte à l'époque où l'Empire romain commandait l'assassinat systématique et périodique des leaders chrétiens (ce qui engendrait beaucoup de veuves à nourrir – et dans ce contexte très spécifique, il leur avait donc été demandé « pour un temps » de s'abstenir de se marier puisqu'il était prévisible qu'ils soit ciblés par l'Empire romain). **Par contraste**, les protestants se réfèrent aux propos de la Bible elle-même à ce sujet. À cet égard, les livres dans la Bible qui abordent les qualifications pour les « anciens/pasteurs/évêques » (dans les « lettres pastorales » intitulées Tite, 1 Timothée, 2 Timothée) incluent de prendre en compte le comportement de la personne *dans son mariage* (lorsque la personne est mariée ; elle garde cependant la possibilité de demeurer célibataire). L'idée générale, c'est que si la personne ne prend pas bien soin de sa propre famille, elle n'est pas qualifiée pour prendre soin de sa communauté. Par ailleurs, dans le grec les termes traduits par « ancien, pasteur, évêque » désignent les fonctions d'une même personne : le terme grec traduit par « évêque » désigne le fait de *veiller* sur une communauté (pour la protéger) ; « pasteur » (littéralement : *berger*) et « ancien » (évoquant par analogie l'Ancien Testament) sont équivalents et désignent (pour la même personne) les rôles d'enseigner et de « prendre soin » de la communauté. Par

toute prétention à une « infaillibilité » serait factuellement facilement contestable : par exemple, celle-ci fut désignée par les historiens comme une « *Pornocratie pontificale* » pour la période de 904 à 963 (cette période des Papes catholiques étant fortement marquée par la corruption et le recours notamment à la prostitution, ce qui entraînait évidemment en contradiction avec la conception chrétienne elle-même). À l'inverse, les chrétiens catholiques vont parfois reprocher aux chrétiens protestants de ne pas avoir une structure hiérarchique à grande échelle (comme la papauté) pour intervenir et sévir, lorsqu'il y a des dérives locales (par exemple, si un leader local tombe dans de « l'abus spirituel » ou du sectarisme). Ainsi, il faut reconnaître qu'une personne adhérant à la conception chrétienne pourra considérer important de chercher à mieux saisir les variantes entre les diverses branches du christianisme (catholique, anglicane, protestante, etc.), afin de mieux se positionner en fonction de ses convictions. Cependant, cela se situe au-delà des objectifs de notre cours : il faudrait entrer davantage dans des considérations théologiques (doctrines et pratiques), alors que le cadre du présent cours est la compréhension et la comparaison des conceptions anthropologiques, sous l'angle philosophique.

Comment donc aborder l'anthropologie chrétienne (la conception de l'être humain dans le monothéisme chrétien), avec honnêteté intellectuelle et sans la déformer ? Il convient dès lors de partir de ce qui est considéré comme la référence ultime pour toutes les branches du christianisme : la Bible. Qui plus est, si nous ne voulons pas tomber dans une caricature de cette conception, il est nécessaire *dans un premier temps* de considérer l'ouvrage de référence de la conception chrétienne (la Bible), de la manière dont les partisans de cette conception la considèrent – c'est-à-dire que ceux-ci considèrent que les textes originaux de la Bible sont inspirés, qu'ils n'erront pas, qu'ils forment un tout cohérent se révélant graduellement, etc.<sup>28</sup>. Bien sûr, cela n'implique pas que nous adhérons nécessairement à ces présupposés et convictions ; cela implique plutôt qu'il est nécessaire de faire preuve de charité intellectuelle en considérant cette anthropologie telle qu'elle se présente et telle qu'elle est articulée dans ses propres termes (et chez les intellectuels qui y adhèrent), et de respecter les principes d'honnêteté intellectuelle dans

---

contraste, dans la Papauté ces termes revêtent une désignation de positions hiérarchiques (qui n'est pas dans les termes grecs).

<sup>28</sup> Pour une brève synthèse d'éléments qui sont articulés par les intellectuels qui adhèrent à la conception chrétienne, on peut notamment écouter la présentation à propos de la fiabilité de la Bible (*du point de vue d'une personne qui y adhère*) faite par le pasteur **John Glass** (doctorat en théologie au *Master's Seminary* de Los Angeles ; pasteur à l'Église Évangélique Internationale de Genève). Il aborde la question de la fiabilité de la Bible sous l'angle de six considérations : **(1)** la question de l'exactitude historique, **(2)** la question de l'exactitude scientifique, **(3)** la question de l'exactitude prophétique, **(4)** l'influence de la Bible sur la civilisation, **(5)** l'importance des Écritures Saintes dans la vie de Jésus, **(6)** son pouvoir de transformer des vies. Cette synthèse de **John Glass** (*qui est articulée du point de vue d'une personne qui y adhère*) est disponible en ligne à cette adresse : <https://www.youtube.com/watch?v=r95rIOYd-EE>

une telle démarche de compréhension. Sinon, nous risquons de tomber dans une version caricaturale de cette conception – ou encore, nous risquons de céder au *sophisme de l'homme de paille*. C'est une première étape pour se former une idée honnête de l'anthropologie chrétienne, à partir de laquelle il devient ensuite possible de la discuter philosophiquement et de la comparer avec les autres conceptions de l'être humain.

En procédant ainsi, nous ne ferons pas une présentation exhaustive de toutes ses ramifications et subtilités, mais nous présenterons le socle *minimal* de son anthropologie, de son cadre et de ses fondements – avec les éléments *minimaux* que l'on trouve donc dans l'ensemble des branches de la conception chrétienne.

### L'ouvrage de référence de la conception chrétienne : la Bible

Par économie de temps dû aux objectifs de ce cours, on n'entrera pas ici dans le détail ni dans le panorama des données qu'étaient les spécialistes qui travaillent sur les manuscrits anciens qui composent la Bible. Néanmoins, pour situer le type d'écrits au travers desquels l'anthropologie chrétienne se dessine, notons quelques informations de base.

Le terme « Bible » est dérivé de l'usage des expressions grecques « *ta biblia* » (les livres) et « *l'era bibloi* » (les livres saints)<sup>29</sup>. L'expression « des livres » (provenant du grec ancien « *ta biblia* ») indique une forme plurielle, pouvant s'apparenter au sens d'une « bibliothèque ». La Bible regroupe effectivement plusieurs livres, écrits par plusieurs auteurs, quoiqu'avec la prétention de former une unité.

La Bible est composée de **66 livres** écrits par **divers auteurs sur une période d'environ 1600 ans**.

- Sur les 66 livres qui composent la Bible, il y a :

- **39 livres** qui sont classés dans l'**Ancien Testament**. Ceux-ci ont été rédigés avant Jésus-Christ (avant notre ère) et ce sont les mêmes livres que le **TaNaK juif** – TaNaK est l'abréviation des 3 parties des Écrits Saints du judaïsme : la *Torah*, les *Nevi'im* et les *Ketouvim*. Le christianisme marque à la fois une continuité et une discontinuité avec le judaïsme.

---

<sup>29</sup> Cf. Patrice Rolin, « Retour sur l'origine du mot Bible : Biblia », publié le 6 juillet 2023 sur le site de l'Alliance biblique française ; en ligne à cette adresse : <https://www.alliancebiblique.fr/articles/lorigine-du-mot-bible> (article consulté le 12 janvier 2024).

- En termes de datation de rédaction, il y a environ 450 ans entre l'époque de rédaction la plus « récente » parmi les livres de l'Ancien Testament (TaNaK juif) et l'époque de rédaction la plus « ancienne » parmi les livres du Nouveau Testament. La rédaction du plus ancien des livres de l'Ancien Testament remonte à au moins 1500 ans avant Jésus-Christ.

- **27 livres** qui sont classés dans le **Nouveau Testament**. Ceux-ci ont été rédigés dans le 1<sup>er</sup> siècle (après Jésus-Christ), ou dans quelques cas au tournant du 2<sup>e</sup> siècle (par exemple pour les lettres de Jean entre l'an 100 et peu après 110 ; et pour la 2<sup>e</sup> lettre de Pierre). Voir un peu plus bas pour d'autres remarques sur la datation des divers livres qui composent le Nouveau Testament.

Parmi les 27 livres du Nouveau Testament, il y a :

- **4 biographies**<sup>30</sup> de Jésus (Évangile selon Matthieu, Marc, Luc, Jean).
- **1 narratif historique** (le livre des *Actes des apôtres*, rédigé par Luc et qui est la suite de ce qu'il raconte dans son Évangile).
- **21 lettres** (rédigées par Paul, par Jacques, par Pierre, par Jean, par Jude, et un auteur dont l'identification n'est pas certaine – pour la lettre aux Hébreux).
- **1 texte épistolaire** qui se présente sous une **forme narrative particulière**<sup>31</sup> : l'*Apocalypse* (texte rédigé par Jean, dont les spécialistes considèrent généralement que la quasi-totalité des versets contient une référence à l'un ou l'autre verset de l'un ou l'autre des livres de l'Ancien Testament – du TaNaK juif).

- Remarques sur la datation des 27 livres du Nouveau Testament :

---

<sup>30</sup> Cf. Article de R.A. Burridge, « Évangile : genre littéraire », dans Joel B. Green, Jeannine K. Brown & Nicholas Perrin (dirs.), *Dictionnaire de Jésus et des Évangiles*, Charols, Éditions Excelsis, 2023, pages 380 à 388.

<sup>31</sup> Cf. Article de G.K. Beale, « Apocalypse », dans T. Desmond Alexander & Brian S. Rosner (dirs.) en collaboration avec Donald A. Carson & Graeme Goldsworthy, *Dictionnaire de théologie biblique*, Charols, Éditions Excelsis, 2006, pages 393 à 401.

En termes chronologiques, les lettres (qui font partie du Nouveau Testament) ont été écrites après la crucifixion de Jésus. En termes de rédaction cependant, plusieurs de ces lettres<sup>32</sup> ont été rédigées avant la mise par écrit des biographies de Jésus (ce que l'on appelle les *Évangiles*, rédigés au plus tard à partir de l'an 72<sup>33</sup>). La lettre dont la rédaction est la plus ancienne est la première lettre que Paul<sup>34</sup> a envoyée aux Thessaloniciens : elle est datée autour de l'an 50, lorsque Paul était à Corinthe. Parmi les plus anciennes, on trouve aussi la première lettre que Paul a envoyée aux Corinthiens : elle est datée de l'an 54 ou 55, lorsque Paul était à Éphèse. La lettre de Paul à Philémon date de la même période (celle-ci est datée entre l'an 52 et 55). La lettre de Paul aux Corinthiens contient par ailleurs la citation d'un *credo* dont la formulation remonte à une datation de 2 à 5 ans après la crucifixion de Jésus<sup>35</sup>.

#### - Remarques sur les manuscrits des quatre Évangiles (biographies de Jésus) :

Les quatre Évangiles (biographies de Jésus selon Matthieu, Marc, Luc, Jean) sont, du point de vue de la recherche critique historiographique et de l'analyse scientifique des manuscrits, considérés comme ayant une fiabilité très largement supérieure aux autres sources admises en historiographie pour la période de l'Empire romain comme pour la période de l'Antiquité. À cet égard, on peut notamment consulter la synthèse des travaux d'érudition, écrite dans un langage

<sup>32</sup> Mais pas toutes : par exemple les lettres de Jean et la 2<sup>e</sup> lettre de Pierre.

<sup>33</sup> Le premier *Évangile* rédigé est fort probablement celui selon Marc. Il existe une fourchette pour sa datation, quelque part entre l'an 50 et l'an 72. Les **spécialistes juifs** le date habituellement **entre l'an 64 et l'an 72** (Cf. Amy-Jill Levine et Marc Zvi Brettler (éd.), *The Jewish Annotated New Testament*, Oxford, Oxford University Press, 2017, pages 9, 67, 107, 168-169) ; **Shane Cohen, un historien juif**, le date **vers l'an 70** (Shane J.D. Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah*, 3<sup>e</sup> édition, Louisville, Westminster John Knox, 2014, pages 16 et 17) ; **Bart Ehrman, un chercheur universitaire qui est agnostique**, le date dans une fourchette **entre l'an 65 et l'an 70** (Cf. Bart D. Ehrman, *The New Testament : A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, Oxford, Oxford University Press, 1997, page 41) ; **certaines exégètes chrétiens** pour leur part estiment que c'est probablement **vers l'an 68 ou 69** (sur la base notamment de quelques indices pouvant situer la rédaction avant la destruction du Temple en l'an 70, mais après les persécutions de Néron de l'an 64 à 68). Dans tous les cas, même en prenant les dates les plus tardives, celles-ci ne posent pas de problème particulier pour la fiabilité. Cf. Peter Williams, *Les Évangiles sont-ils fiables ?*, Lyon, Éditions Clé, « Réflexions » collection IBG, 2020, pages 41 à 44.

<sup>34</sup> Paul de Tarse, qui porte aussi le nom de Saul. Ayant grandi dans la ville de Tarse, en Cilicie (une région de l'actuelle Turquie), celui-ci avait la double appartenance juive et romaine : Saul est son nom civil hébraïque utilisé auprès des juifs, et Paul est son nom civil utilisé auprès des citoyens romains. Il parlait et lisait l'araméen, l'hébreu et le grec (le grec étant sa langue maternelle). Il est issu d'une famille juive possédant tous les droits de citoyenneté romaine (*jus civitas*).

<sup>35</sup> Voir entre autres : Lee Strobel, *Jésus l'enquête*, Nîmes, Éditions Vida, 2018 (2001), page 40. Voir aussi : Craig L. Blomberg, *The Historical Reliability of the New Testament*, Nashville, B&H Academic, 2016, 816 pages.

« grand public », par Peter Williams (directeur de Tyndale House à Cambridge), intitulée *Les Évangiles sont-ils fiables ?*<sup>36</sup>

**- Remarques sur « le canon » de la Bible (les livres qui composent la Bible) :**

Pour ce qui est des **39 livres classés dans la partie « Ancien Testament »** de la Bible, ce sont les livres du TaNaK juif. On peut résumer simplement leur « sélection » en mentionnant que Jésus appartient au judaïsme et qu'il se présente comme n'abolissant pas la « Loi » juive, mais l'accomplissant (Matthieu 5.17-18<sup>37</sup>). Qui plus est, Jésus Christ (qui constitue la pierre angulaire du christianisme) affirme que tout ce qui est inclus dans le TaNaK est vrai – mais il n'accrédite pas nécessairement pour autant les « commentaires » rabbiniques sur ces livres et les ajouts qui en dérivent<sup>38</sup>. Pour simplifier, on peut dire que la Bible intègre dans la partie « Ancien Testament » les Écrits du TaNaK selon les critères en vigueur chez les juifs à l'époque de Jésus (et que celui-ci disait reconnaître)<sup>39</sup>. Pour ce qui est des **27 livres classés dans la partie « Nouveau Testament »** de la Bible, pour résumer rapidement on peut mentionner qu'il y a eu des Conciles<sup>40</sup> dans les premières générations de chrétiens qui ont consigné la liste des livres qui étaient reconnus par les premiers chrétiens eux-mêmes, afin d'éviter la confusion avec un certain nombre de « faux documents » ou de documents « complémentaires » qui n'étaient pas reconnus par les premiers disciples eux-mêmes. La fonction de ces Conciles n'était donc pas de *décider* de ce qui ferait partie du « canon » des livres inclus dans la Bible, mais plutôt de *ratifier (consigner) ce qui était reconnu* comme en faisant partie. Les écrits d'Irénée de Lyon (140-200) sont aussi un utile témoignage à cet égard. La reconnaissance des premiers chrétiens eux-mêmes s'appuyait sur un certain nombre d'éléments, dont la proximité avec les témoins oculaires et l'appartenance aux premiers disciples de Jésus. Dans cette mesure, ce que l'on désigne comme des « textes apocryphes » ou encore les « évangiles

---

<sup>36</sup> Peter Williams, *Les Évangiles sont-ils fiables ?*, Lyon, Éditions Clé, « Réflexions » collection IBG, 2020, 158 pages.

<sup>37</sup> La pagination n'est pas utilisée dans les règles de citation de la Bible, puisque celle-ci existe en plusieurs formats et éditions. Les normes de citation pour les textes de la Bible sont celles-ci : indication du livre (parmi les 66 qui composent la Bible), suivi du chapitre et, après le point (ou le « : » en anglais), le ou les versets. Ainsi donc, la mention « Matthieu 5.17-18 » renvoie à : l'Évangile selon Matthieu, chapitre 5, versets 17 à 18.

<sup>38</sup> Cf. Brandon D. Crowe, « Pas un seul iota ou un seul trait », article publié le 3 décembre 2019 sur le site du Ministère Ligonier, accessible en ligne à cette adresse : <https://fr.ligonier.org/articles/pas-un-seul-iota-ou-un-seul-trait/> (article consulté le 12 janvier 2024).

<sup>39</sup> Voir par ailleurs : Meredith G. Kline, *La structure de l'autorité biblique*, Trois-Rivières, Éditions Impact Academia, 2020, 213 pages.

<sup>40</sup> Les Conciles de Nicée, de Constantinople, d'Éphèse et de Chalcédoine (entre autres) sont des assemblées de chrétiens en provenance des diverses régions du monde, qui ont eu lieu bien avant l'existence de la papauté. Les écrits d'Irénée de Lyon (140-200) sont aussi un témoignage important à cet égard.

apocryphes », ce ne sont pas des textes qui ont été censurés de la Bible : ce sont tout simplement des « faux » qui étaient connus et qui ont été identifiés comme des « faux » (ou « non fiables ») dès l'époque où ils ont commencé à circuler (par exemple, certains des apocryphes tentent de se faire passer comme émanant d'une personne étant proche de Jésus, alors qu'ils ont été rédigés après que ladite personne soit morte)<sup>41</sup>.

**- Remarques sur la diversité de styles/genres littéraires :**

La Bible (66 livres) comporte une multiplicité de styles/genres littéraires. On y trouve :

- des narratifs historiques,
- de la poésie/chants (les Psaumes),
- des métaphores,
- des paraboles,
- de la prose épistolaire (des lettres),
- des textes prophétiques,
- des textes de loi,
- des généalogies,
- des biographies,
- etc.

Chacun de ces styles/genres littéraires doit être considéré en fonction de son style d'énonciation. À cet égard, les outils de l'analyse littéraire (adaptation aux types d'écrits) sont utilisés, ainsi que les outils de contextualisation des énonciations – le tout en phase avec l'application des principes de l'herméneutique.

**- Exemples d'usage des outils de contextualisation :**

---

<sup>41</sup> C'est ici un résumé simplifié. Pour en savoir plus sur les apocryphes, on peut notamment consulter l'article de T.P. Henderson, « Évangiles apocryphes », dans Joel B. Green, Jeannine K. Brown & Nicholas Perrin (dirs.), *Dictionnaire de Jésus et des Évangiles*, Charols, Éditions Excelsis, 2023, pages 388 à 395.

- L'énoncé de Jésus : « si quelqu'un te gifle sur la joue droite, tends-lui aussi l'autre » (Matthieu 5.39b ; Luc 6.29a).

La mention de « la joue droite » n'est pas anodine : si la personne frappe par la suite la joue gauche, elle se déshonore elle-même, étant donné les codes sociaux de l'époque qui implique de frapper avec la main droite – soit avec le dedans de la main droite, soit avec le revers de la main droite (l'explication sera développée en classe). Il y a dans cet énoncé un appel à ne pas répondre à la violence par la violence, mais cet appel à une réponse non violente n'est pas un appel à la passivité, puisqu'il y a dans cet énoncé (pris dans son contexte socioculturel d'origine) un appel à répondre d'une manière certes non-violente, mais qui implique le déclenchement d'une occasion de prise de conscience (et peut-être même de repentance) chez la personne qui a frappé « la joue droite » (*l'explication sera développée en classe*)<sup>42</sup>.

- L'énoncé « Ainsi, parce que tu es tiède et que tu n'es ni froid ni bouillant, je vais te vomir de ma bouche. » (Apocalypse 3.16).

À première vue, on ne comprend pas pourquoi « être tiède » serait pire « qu'être froid ». Or, ce n'est pas le sens si on considère le contexte sociohistorique des personnes à qui cela était adressé. Il faut considérer que les premiers destinataires de cet énoncé, c'était la communauté de l'Église de la ville de Laodicée – et qu'à cette époque, cette ville était réputée pour sa canalisation d'eau chaude et sa canalisation d'eau froide. Lorsqu'une canalisation ne remplissait pas sa fonction, elle donnait de l'eau tiède, qui était alors « bonne à rien », à jeter (*les détails de cet exemple seront développés en classe*).

- Remarques sur les langues originales :

---

<sup>42</sup> Cf. Denis Kenel, « Tendre l'autre joue ? », article publié le 26 novembre 2019 sur le site de la coalition *Évangile 21*, accessible en ligne à cette adresse : <https://evangile21.thegospelcoalition.org/article/tendre-lautre-joue/> (article consulté le 12 janvier 2024).

Les 66 livres de la Bible (dans les originaux) sont composés en **hébreu** et en **araméen** (pour les livres de l'Ancien Testament) et en **grec ancien commun – le grec Koinè** (pour les livres du Nouveau Testament).

**- Remarques sur l'unicité du tout :**

Les chrétiens considèrent que la Bible (malgré qu'elle soit composée de 66 livres écrits par plusieurs auteurs répartis à plusieurs époques<sup>43</sup>) forme un tout cohérent et inspiré<sup>44</sup>. Cependant, ils considèrent que la Bible marque une révélation graduelle du narratif, qui doit être pris en compte. Par exemple, le « Temple » dans l'Ancien Testament est d'abord une « tente de la rencontre » avant de devenir un véritable bâtiment d'envergure (puis devenir un 2<sup>e</sup> Temple, après la destruction du 1<sup>er</sup>), alors que dans le Nouveau Testament Jésus annonce que le « véritable Temple » devient « l'intériorité de la personne », tout en annonçant qu'un jour il y aura un jugement dernier suivi d'une « nouvelle création » avec de « nouveaux cieux et une nouvelle terre » où ce monde entier sera un « Temple » (un nouveau monde en présence directe avec Dieu). Dans cet exemple, on peut donc remarquer que la notion de « temple » n'a pas la même signification dans tous les contextes, en même temps qu'il y a un sens partagé dans la direction vers laquelle la notion pointe.

D'ailleurs, il faut considérer qu'il y a plusieurs travaux sur **l'intertextualité au sein de la Bible** – et plusieurs travaux d'**exégèse intrabiblique**. C'est-à-dire qu'il y a de l'intertextualité à la fois à l'intérieur des livres et à la fois entre les 66 livres composant la Bible. Cela **inclut donc aussi de très nombreuses références au TaNak juif (Ancien Testament) par les auteurs du Nouveau Testament**, y compris à l'intérieur des Évangiles<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> Sa rédaction s'étale sur au moins 1600 ans.

<sup>44</sup> Selon Roger Nicole : « Dans le Nouveau Testament, il n'y a pas moins de 295 citations expresses de l'Ancien Testament qui occupent environ 352 versets du Nouveau et se rapportent à 278 versets de l'Ancien (certains d'entre eux à plusieurs reprises) : 94 tirés de la Torah, 99 des prophètes et 85 des Écrits, suivant la division classique du canon hébraïque. Si l'on inclut les allusions en plus des citations expresses, ces chiffres augmentent sensiblement : Toy énumère 613 exemples, Shire 1604, Dittmar 1640 et Huhn atteint le nombre extraordinaire de 4105, ce qui représente plus d'une réminiscence tous les deux versets! » Cf. Roger Nicole, « L'Ancien Testament dans le Nouveau », dans *Fac-Réflexion* no. 5, juillet 1987, page 21.

<sup>45</sup> Pour en savoir plus sur ce point, on peut notamment consulter l'article de Dominique Angers, « Ancien Testament dans les Évangiles », dans Joel B. Green, Jeannine K. Brown & Nicholas Perrin (dirs.), *Dictionnaire de Jésus et des Évangiles*, Charols, Éditions Excelsis, 2023, pages 29 à 46.

- Quelques types d'approches / niveaux d'approche :

- Exégèse.
- Théologie biblique.
- Théologie systématique.
- Théologie historique.

Il est ainsi utile de considérer ces outils de compréhension, pour éviter une représentation caricaturale de l'anthropologie chrétienne.

**Le cadre narratif : au commencement Dieu**

Les remarques qui précèdent sur le type d'ouvrage que constitue la Bible permettent de saisir que l'anthropologie chrétienne n'est pas présentée sous la forme d'un traité énumératif de ses caractéristiques point par point, mais au travers d'un « Grand récit ». Il est donc utile de considérer brièvement ce « Grand récit » (à partir duquel seront récapitulées les caractéristiques de l'anthropologie chrétienne).

La Bible commence par ces mots : « Au commencement Dieu ». Le livre de la Genèse (le 1<sup>er</sup> livre composant la Bible) présente Dieu comme existant de toute éternité et créant tout ce qui existe à partir de sa Parole – et il y a son Esprit qui plane. On peut noter ici deux contrastes par rapport à toutes les autres religions qui existaient au moment où le livre de la Genèse a été rédigé. D'abord, contrairement à toutes les autres religions (de l'époque), Dieu crée à partir de rien (alors que dans les autres croyances, cela se fait à partir d'éléments qui préexistent – matière informe ou forces, etc.). Ici, au contraire, Dieu crée par sa Parole : il dit, et ça advient. Ensuite, Dieu est présenté dans un cadre monothéiste, alors que toutes les autres croyances, religions et mythologies (de l'époque) étaient polythéistes. À propos du monothéisme, il y a deux variantes interprétatives. La première variante interprétative, c'est qu'il n'y a pas trop « à se casser la tête » pour saisir qu'un seul Dieu est... un seul Dieu. C'est la compréhension que l'on trouve maintenue encore de nos jours dans le judaïsme (ainsi que dans l'islam). L'autre variante interprétative, qui est celle des chrétiens, comprend que le monothéisme implique un seul et unique Dieu, mais de toute éternité sous une forme trinitaire. Pour ainsi dire, il y a un seul Dieu en trois « personnes » : Dieu l'Éternel, Dieu Jésus-Christ<sup>46</sup> et Dieu le Saint-Esprit – les trois

---

<sup>46</sup> Pour bien saisir la conception chrétienne, il est capital de saisir que dans le Monothéisme chrétien, Jésus (la 2<sup>e</sup> personne de la Trinité) existait de toute éternité avant son incarnation physique dans le corps « 100% être humain et 100% Dieu » de Jésus-Christ – sinon, la Trinité ne serait plus un Monothéisme. Outre l'association de Jésus à « la Parole » dans le livre de la Genèse, c'est aussi lui qui est perçu avant son incarnation sous l'appellation « l'Ange de l'Éternel », dont les caractéristiques ne correspondent pas à celle

coexistant ensemble dans une unité de toute éternité (sinon la Trinité ne serait plus un Monothéisme, mais un « trithéisme » ou un « polythéisme »). C'est en ce sens que l'Évangile selon Jean associe Jésus à la Parole par qui Dieu a tout créé dans la Genèse :

« Au commencement était **la Parole**, et la Parole était **avec Dieu**, et la Parole **était Dieu**. (2) Elle était au commencement **avec** Dieu. (3) Tout a été fait **par elle**, et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans elle. (4) En elle était la vie, et la vie était la lumière des hommes. (5) La lumière brille dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont pas accueillie.

(6) Il y eut un homme envoyé par Dieu, du nom de Jean. (7) Il vint comme témoin pour rendre témoignage à la lumière, afin que tous croient par lui. (8) Il n'était pas la lumière, mais (il vint) pour rendre témoignage à la lumière. (9) C'était la véritable lumière qui, en venant dans le monde, éclaire tout homme. (10) Elle était dans le monde, et le monde a été fait par elle, et le monde ne l'a pas connue. (11) Elle est venue chez les siens, et les siens ne l'ont pas reçue ; (12) mais à tous ceux qui l'ont reçue, elle a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son nom (13) et qui sont nés, non du sang, ni de la volonté de la chair ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu.

(14) **La Parole a été faite chair**, et elle a habité parmi nous, pleine de grâce et de vérité ; et nous avons contemplé sa gloire, une gloire comme celle du Fils unique venu du Père.

(15) Jean lui a rendu témoignage et s'est écrié : C'est celui dont j'ai dit : Celui qui vient après moi m'a précédé car il était avant moi.

(16) Et nous avons tous reçu de sa plénitude, et grâce pour grâce, (17) car la loi a été donnée par Moïse, **la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ**. (18) Personne n'a jamais vu Dieu ; Dieu (le Fils) unique, qui est dans le sein du Père, lui, l'a fait connaître. » (Jean 1.1-18) » (*Évangile selon Jean*, chapitre 1).

Jésus est associé à la Parole par qui Dieu a tout créé, et à celui qui accomplit la grâce et la vérité. Pour ce qui est du Saint-Esprit ou de l'Esprit-Saint<sup>47</sup> (3<sup>e</sup> personne de la Trinité), les

---

d'un « ange », mais à celle de Dieu. Par exemple dans le livre de Josué, un « homme » se présente avec une épée à la main, se désignant comme le « chef de l'armée de l'Éternel » et la scène du lieu saint qui y est présenté (Josué 5.13-15) reproduit les éléments de la scène où « l'Ange de l'Éternel » (Dieu) se présente à Moïse dans le « buisson ardent » (Exode 3.1-6).

<sup>47</sup> Dans cette conception, « Esprit-Saint » et « Saint-Esprit » sont des expressions équivalentes (désignant la 3<sup>e</sup> personne de la Trinité), tout comme « Christ-Jésus » et « Jésus-Christ » sont des expressions équivalentes

chrétiens associent sa présence au début du livre de la Genèse à « l'Esprit de Dieu qui planait » (Genèse 1.2), de même (entre autres) qu'à « l'Esprit-Saint » qui a été « attristé » dans le livre du prophète Ésaïe (chapitre 10, verset 10). Le tout étant compris par les chrétiens comme un Monothéisme trinitaire.

Par ailleurs, dès le début du livre de la Genèse, Dieu se présente à la fois comme unique (monothéisme) tout en parlant de lui au pluriel. Par exemple, lorsque Dieu crée l'être humain, cela est formulé ainsi dans le livre de la Genèse : « Dieu dit : Faisons l'homme à **notre** image selon **notre** ressemblance » (Genèse 1.26) – de même qu'en Genèse 3.22 Dieu dit « comme l'un **de nous** »<sup>48</sup>. Dans le texte original en hébreu, c'est bien la forme plurielle qui est employée avec le « notre » (plutôt que « mon »), tout comme c'est le pluriel pour le « nous » de Dieu en Genèse 3.22, ce qui dans la compréhension chrétienne renforce la présentation dès le départ d'un Monothéisme trinitaire se précisant par la suite – les termes hébreux laissant aussi entrevoir d'autres indices allant dans ce sens<sup>49</sup>.

Donc, « au commencement Dieu » ; et ensuite ?

Le livre de la Genèse présente Dieu créant (à partir de rien) tout ce qui existe, par sa Parole. Cette création est présentée en 6 jours (« Il y a eu un soir et il y a eu un matin : ce fut un jour », etc.). L'être humain y est créé le 6<sup>e</sup> jour. Ici, il faut souligner que chez les intellectuels chrétiens, il existe plusieurs hypothèses interprétatives à propos de la création en 6 jours. Par exemple, certaines hypothèses chrétiennes soutiennent qu'une création en six jours peut être entièrement compatible avec la science, si l'on met en parallèle le fait que la Bible affirme à la fois que la terre est ronde (dans le livre de Ésaïe chapitre 40 verset 22,

---

(désignant la 2<sup>e</sup> personne de la Trinité). Les expressions de « 1<sup>re</sup> », « 2<sup>e</sup> » et « 3<sup>e</sup> » personne de la Trinité n'indiquent pas une hiérarchie, puisque le Monothéisme implique une égale plénitude.

<sup>48</sup> Par ailleurs, le terme hébreu « **Elohim** » signifie Dieu au pluriel (par contraste avec le terme hébreu **Eloha**, qui signifie Dieu au singulier) ; mais en même temps, le terme pluriel Elohim (Dieu au pluriel) est souvent suivi d'un terme singulier (mais pas tout le temps : par exemple en Genèse 35.7 où Dieu est conjugué avec un verbe au pluriel – « **Dieu** [en hébreu : Elohim] **se sont révélés** [dans les termes originaux en hébreu] »). Cela se prête fortement à l'interprétation du Monothéisme Trinitaire, bien que cela n'exclue pas de manière absolue une sorte « d'effet de style » dans le choix des mots en hébreu.

<sup>49</sup> Pour ce qui est de la forme plurielle utilisée dans l'original hébreu (Dieu qui dit « notre » plutôt que « mon »), que les chrétiens interprètent comme un indice dès le départ de la Trinité de Dieu, par contraste dans le judaïsme et dans l'islam la forme plurielle attribuée à Dieu, dans le texte original hébreu (le « notre image » plutôt que « mon image »), est plutôt interprétée comme un « pluriel de majesté » que Dieu utiliserait pour parler de lui-même. Sur les plans strictement exégétiques et lexicographiques, les deux variantes interprétatives du pluriel (pluriel Trinitaire du Monothéisme vs. pluriel de majesté) demeurent possibles, quoique l'on ne dispose pas d'équivalent pour l'usage d'un « pluriel de majesté » dans des documents hébreux de l'époque (ce qui empêche d'attester l'interprétation du « pluriel de majesté »).

rédigé environ -700 ans avant Jésus Christ) et que la terre « flotte » ou est « en suspens » dans l'univers (dans le livre de Job chapitre 26 verset 7, rédigé soit autour de -950 ans soit autour de -1440 ans avant Jésus-Christ)<sup>50</sup> et que l'on met cela en parallèle à la fois avec la « théorie du Big Bang », ainsi qu'avec ce que la physique reconnaît habituellement comme liens entre « l'espace » et « le temps ». La « théorie du Big Bang » est un modèle cosmologique qui a été mis de l'avant par le prêtre catholique et astrophysicien Georges Lemaître, à partir de 1927 (une position renforcée par les travaux publiés en 1929 par Edwin Hubble – d'où vient la « Loi Hubble-Lemaître » en astronomie). Bien que Georges Lemaître ne plaidait pas pour une conception « concordiste » (il était « discordiste »)<sup>51</sup>, la Théorie du Big Bang a inévitablement soulevé la question du « moment initial ». Comment expliquer une création *ex nihilo* ? Comment concevoir qu'à partir d'un pur néant quoi que ce soit puisse advenir ? Comment concevoir de la matière à partir d'une absence de matière ? Comment concevoir ce qui a « soufflé » le premier moment de la rapide dilatation de l'Univers ? Dans cette mesure, la Théorie du Big Bang soulevait inévitablement la question d'un Dieu existant « avant notre temps » ou peut-être plus précisément « hors » du temps, éternellement – un Dieu pouvant être celui du Monothéisme. À l'époque, le plus fervent adversaire de la Théorie du Big Bang était l'astronome Fred Hoyle (c'est d'ailleurs lui qui a formulé l'expression de « Big Bang », pour dénigrer les idées de Georges Lemaître). Comme la très vaste majorité des astronomes et des physiciens au début du 20<sup>e</sup> siècle (y compris Einstein), Fred Hoyle défendait l'idée d'un univers stationnaire existant de toute éternité. Cette idée d'un univers stationnaire, qui était vastement majoritairement défendue par les physiciens et astronomes jusqu'au premier tiers du 20<sup>e</sup> siècle, correspondait beaucoup mieux avec les visions du monde athées et agnostiques. Alors qu'à l'inverse, la théorie du Big Bang semblait beaucoup mieux correspondre avec une vision monothéiste du monde. Dans ce contexte, se demandait-on, si l'on abandonne la théorie de « l'univers stationnaire » pour la théorie du Big Bang, comment concevoir la possibilité du moment initial sans qu'il y ait un Dieu tel que celui du Monothéisme ? D'ailleurs, faut-il considérer un « moment initial » au Big Bang ? Comment de rien quelque chose peut-il advenir ? Qu'est-ce qui peut « souffler » le moment initial de rapide dilatation ? De nos jours, il n'y a à peu près plus d'astronome ni de physicien défendant l'idée d'un univers stationnaire (qui correspondait mieux aux visions athées et agnostiques). D'une certaine façon, la théorie du « Big Bang » du catholique Georges Lemaître semble l'avoir emporté, chez les scientifiques<sup>52</sup>, sur les cosmologies concurrentes

---

<sup>50</sup> Les spécialistes ne sont pas certains si le livre de Job a historiquement été mis par écrit par Moïse (environ 1440 ans avant Jésus-Christ, ce qui est l'option fréquente dans les sources talmudiques du judaïsme) ou par Salomon (environ 950 ans avant Jésus-Christ). Il est largement considéré comme très peu probable que ce soit Job lui-même qui ait rédigé le « livre de Job ».

<sup>51</sup> C'est-à-dire que Georges Lemaître considérait la foi et la science comme des domaines distincts, l'un n'ayant pas à concorder avec l'autre – d'autant que la science est appelée à pouvoir changer avec le temps.

<sup>52</sup> Pour être plus précis, notons qu'il y a diverses théories du « Big Bang » (diverses variantes) plutôt que « la » Théorie du Big Bang.

de l'époque qui étaient manifestement plus cohérentes avec les visions athées et agnostiques, telle que celle de Fred Hoyle. D'autre part, il y a à la fois Einstein qui a pointé vers une compréhension de la « flexibilité du temps », ainsi que les théories en physique sur les rapports entre l'espace et le temps qui impliquent que si l'espace est en rapide expansion (ou dilatation), le temps n'y sera pas mesuré de la même manière. Un « espace » en « rapide dilatation » implique un « temps » en rapide dilatation aussi. Ainsi, si le « Big Bang » implique une « dilatation rapide » de l'univers et que la mesure du temps est tributaire de l'espace en dilatation rapide, selon les intellectuels qui font cette hypothèse cela peut impliquer que ce qui se déroule en « 24h » peut après coup se mesurer en termes beaucoup plus longs (pouvant impliquer des mesures en « milliards d'années »). L'astrophysicien juif Gérald L. Schroeder, qui fut notamment chercheur au MIT, défend une position de ce type dans *The Science of God. The Convergence of Scientific and Biblical Wisdom* (1997)<sup>53</sup>. Qu'est-ce qu'il en est ? Est-ce valide ? Ceci n'est qu'un exemple, parmi la variété d'hypothèses interprétatives que l'on peut trouver chez les intellectuels et les savants chrétiens. L'objectif n'est pas ici de discuter de la valeur de ces hypothèses, mais plutôt de nous rappeler qu'il convient de se méfier de nos propres « préjugements », qui pourraient nous porter à rejeter d'emblée une conception avant même de l'avoir comprise<sup>54</sup>.

### Imago Dei : pourquoi il n'est « pas bon que l'homme soit seul » ?

Dans le récit du livre de la Genèse (le 1<sup>er</sup> livre dans la Bible), l'être humain est créé par Dieu le 6<sup>e</sup> jour (le 7<sup>e</sup> jour n'est pas un jour de création, mais de « repos »). Cette création, par rapport au reste, a les particularités suivantes : Dieu crée l'être humain « à son image » ; homme et femme sont créés en « image de Dieu » (Genèse 1.27) ; et l'être humain est le seul dans la création à qui Dieu s'adresse pour lui indiquer une orientation. Dans l'ordre du déroulement, Dieu crée d'abord l'homme (mâle), Adam<sup>55</sup>, et il donne le commandement à l'homme (mâle) de ne pas se nourrir « de l'arbre de la connaissance<sup>56</sup> du bien et du mal »,

---

<sup>53</sup> Gérald L. Schroeder, *The Science of God. The Convergence of Scientific and Biblical Wisdom*, New York, Broadway Book, 1997 pour la 1<sup>re</sup> édition (2<sup>e</sup> édition : London, Simon & Schuster, 2009), 226 pages.

<sup>54</sup> Pour entendre le point de vue d'un chrétien pondéré, on peut écouter l'épisode #142 intitulé « Est-il possible d'être scientifique et chrétien ? » du podcast « Un pasteur vous répond » de Florent Varak (en entrevue avec **Steve Taylor**, professeur à la *University of Liverpool* à la **chaire sur la spectrométrie de masse**), à cette adresse : <https://toutpoursagloire.com/podcasts/un-pasteur-vous-repond/est-il-possible-detre-scientifique-et-chretien-episode-142>

<sup>55</sup> Le terme original en hébreu pour *Adam*, qui désigne ici un nom propre (une personne, le premier homme), contient aussi un double jeu de mots : *adama* (en hébreu), lorsqu'utilisé comme nom commun, peut aussi signifier une « terre rougeâtre » (« tu es poussière et tu retourneras poussière ») et peut aussi signifier « Humanité » (l'homme singulier appelé Adam devient en même temps le « représentant » de l'humanité – et du « divorce » de la condition initiale qui résultera, dans le narratif, de son usage détourné de la liberté qui lui a été donnée).

<sup>56</sup> Le terme hébreu traduit par « connaissance » a le sens de ce que l'on connaît « par expérience », en l'expérimentant.

car s'il en mange, il en mourra (Genèse 2.17). Immédiatement après (Genèse 2.18, au verset qui suit immédiatement après le commandement), Dieu dit qu'il « n'est pas bon que l'homme [mâle ; *'iysh* en hébreu] soit seul » (Genèse 2.18) et annonce qu'il va créer la femme [*'ishshâh* en hébreu] « qui sera son vis-à-vis » (Genèse 2.18). Dieu crée la femme (Genèse 2.22 ; issue d'un procédé différent, la femme est, elle aussi, créée « à l'image de Dieu »)<sup>57</sup>.

Une question importante se pose ici : **pourquoi Dieu dit qu'il n'est pas bon que l'homme soit seul ?** Au premier chapitre de la Genèse, après l'énoncé de chacun des jours de la création, revient comme un refrain l'affirmation selon laquelle « Dieu dit que s'était bon ». Donc, si tout était bon dans cette création, pourquoi il est en parallèle dit « qu'il n'est pas bon que l'homme soit seul » ?

Pour mieux saisir la réponse à cette question, il faut faire le détour par une autre question. Cela permettra de mieux saisir l'une des implications de l'affirmation selon laquelle l'être humain est créé « en image de Dieu ». Dans le Monothéisme, Dieu a plusieurs attributs : il est omnipotent, il est omniscient, il est juste, il est fidèle, il est amour, etc. Or, si Dieu est amour, comment peut-il l'être et l'exercer (son amour) s'il est seul ? Si on présume qu'il aurait besoin de créer l'être humain pour exercer son amour, alors il ne serait pas omnipotent ni complet en lui-même. **Par cohérence, dans le Monothéisme, Dieu crée l'être humain parce qu'il le veut, mais pas parce qu'il en aurait besoin.** Alors, la question se pose pour le Monothéisme : **comment Dieu peut-il être « amour » (et l'exercer) tout en étant déjà complet en lui-même ?** Ici, si cette question peut donner du fil à retordre pour les autres variantes interprétatives du Monothéisme (dans le judaïsme et dans l'islam), il faut remarquer le caractère unique de la compréhension chrétienne : **le Monothéisme chrétien est trinitaire. Donc, Dieu n'a absolument pas besoin de créer l'être humain pour exercer pleinement son amour de toute éternité à l'intérieur de la Trinité.**

Revenons donc à la question initiale : **pourquoi Dieu dit qu'il n'est pas bon que le premier être humain créé soit seul ?** La conception monothéiste chrétienne relève que cette affirmation (en Genèse 2.18) est mentionnée après que Dieu ait affirmé l'avoir créé « à notre image ». Or, le monothéisme chrétien est trinitaire, ce qui fait que l'amour peut s'exercer dans une **relation horizontale (de vis-à-vis) de parfaite égalité** (les trois personnes de la Trinité formant en même temps un seul Dieu – en parfaite égalité). Or, si

---

<sup>57</sup> Le texte original en hébreu, en Genèse 2, contient d'ailleurs un jeu de mots entre *'iysh* (homme) et *'ishshâh* (femme) – qui est un « autre » « semblable ».

**l'être humain est formé en portant « l'image de Dieu », comment peut-il lui aussi être dans un amour horizontal avec « un égal », un « vis-à-vis », un être ayant le même statut que lui ?** L'amour que l'être humain peut alors porter à Dieu ne sera pas « horizontal », mais « vertical » puisque Dieu est plus « grand » que lui. Et l'amour que l'être humain peut porter à la création et aux animaux ne sera pas non plus dans un rapport d'égalité horizontale avec un « semblable » à lui<sup>58</sup>. **Ainsi donc, c'est à l'intérieur de l'espèce humaine que l'être humain peut expérimenter l'amour dans un rapport de « vis-à-vis »<sup>59</sup> (horizontal) avec un « semblable » à lui par-delà les « différences ».** Dans cette mesure, on peut comprendre pourquoi il est alors dit « qu'il n'est pas bon que l'homme soit seul » : parce qu'il ne pourrait pas exercer un amour horizontal (en égalité de valeur avec son vis-à-vis) sans cela, et qu'il porte pourtant la nécessité de ce trait en lui puisqu'il est créé « à l'image de Dieu » – « Dieu dit, créons l'homme à notre image », « Homme et femme il les créa » (revoir les paragraphes qui précèdent).

#### Imago Dei et Imago Dei altérée par « la Chute » (corruption de la nature humaine)

La conception chrétienne de l'être humain **introduit une distinction fondamentale entre ce que l'être humain devrait être (anthropologiquement) et ce qu'il est (anthropologiquement)**. La distinction entre « ce qui est » et « ce qui devrait être » est fondamentale dans tout horizon éthique et moral. **La particularité ici**, c'est que cette distinction est aussi présente au sein même de l'anthropologie – dressant ainsi, dans cette conception, un **lien fort entre l'anthropologie** (conception de l'être humain) **et l'éthique** (*ethos* et moralité).

Au chapitre 3 du livre de la Genèse (le premier livre dans la Bible), l'être humain est placé devant sa *liberté*<sup>60</sup> de soit faire confiance à Dieu qui lui a dit de ne pas se nourrir des fruits

<sup>58</sup> Voir plus loin l'aspect de responsabilité particulière de l'être humain envers l'environnement et les animaux.

<sup>59</sup> Le texte original en hébreu, en Genèse 2, contient un jeu de mots entre *'iysh* (homme) et *'ishshâh* (femme) – qui signifie aussi un « autre » « semblable ».

<sup>60</sup> Dietrich Bonhoeffer, dans son livre intitulé *Création et Chute*, relève que l'acte créateur de Dieu est présenté comme absolument libre : Dieu crée sans être soumis à des lois préexistantes ou de quelque nature que ce soit. Si l'être humain est créé en son image, il est donc conséquent que l'être humain ait été doté d'une « liberté » (quoique la liberté de la créature n'est pas la même que la liberté de son Créateur). Cependant, la liberté implique une relation où elle s'exerce et se limite. Dieu est Trinitaire (voir la section qui précède sur l'aspect relationnel de cela) et il limite sa liberté en ne devenant pas l'auteur du mal. L'être humain, pour sa part, hérite d'une liberté, mais celle-ci lui donne aussi l'occasion d'un choix sur sa relation privilégiée : en harmonie avec son Créateur et ses directions, ou en relation avec son propre ego désirant faire passer sa position de « créature » devant celle du Créateur. Cf. Dietrich Bonhoeffer, *Création et Chute : exégèse théologique de Genèse 1-3*, Montrouge, Éditions Bayard, collection Bible et philosophie, 2006, 115 pages.

de « l'arbre de la connaissance du bien et du mal », soit de se placer « au-dessus » de la direction donnée par Dieu pour décider lui-même de ce qui « est bon » pour lui. En d'autres termes, c'est un **test d'allégeance** : est-ce que l'être humain fait confiance à Dieu, ou est-ce qu'il devient le juge de ce qu'il considère valable (ou pas) dans les propos de Dieu ? En ce sens, ce ne sont pas les propriétés chimiques des « fruits » de l'arbre de la connaissance du bien et du mal qui constituent le véritable problème. L'appellation « d'arbre de la connaissance du bien et du mal » ne fait qu'attirer encore plus l'attention sur le véritable enjeu. **C'est expérientiel** : en mangeant de ce « fruit » malgré le commandement de Dieu, l'acte en lui-même témoigne que l'être humain « détrône » Dieu pour décider par lui-même (et par ses propres critères) de ce qu'il va considérer « bien » ou « mal » – l'acte lui-même témoigne pour ainsi dire d'une rébellion contre les orientations de Dieu<sup>61</sup>.

Un élément capital à noter ici, c'est que dans ce passage c'est l'homme (mâle) qui est tenu responsable (Genèse 3.17) de la faute et, surtout, au travers de lui c'est la nature humaine qui est corrompue et qui se perpétue dès la naissance. C'est ce qui est appelé le moment de « la Chute », de la « **corruption de la nature humaine** ».

Pour utiliser une image, c'est comme si par la suite dès la naissance l'être humain venait au monde avec une nature humaine corrompue, altérée par la chute, le portant « naturellement » à se détourner de Dieu et des caractéristiques de la création « en image de Dieu ». Pour se le représenter plus concrètement, on peut penser aux données de la psychologie de l'enfance : l'enfant n'est pas de naissance un « petit ange »<sup>62</sup> au caractère parfait, au contraire. Par exemple, on peut penser à la « phase du *non* » (le *terrible two*) par laquelle passe l'enfant, prévalent entre l'âge de 18 mois jusqu'à l'âge de 3 ans (approximativement, de manière générale). On peut aussi penser aux travaux du psychologue cognitiviste Lawrence Kohlberg, qui montrent que les enfants passent par la suite vers 10-12 ans par un stade où ils jugent du « bien » et du « mal » en fonction de leur égo, en fonction de leur intérêt personnel. Et vers 14-15 ans, il y a une prépondérance de comportements grégaires. Ainsi, les travaux de Kohlberg (entre autres) en psychologie<sup>63</sup> montrent comment, dès l'enfance, l'être humain est porté par l'égoïsme, l'orgueil, la vengeance, les comportements grégaires, etc. Ce qui correspond à des éléments de ce que

<sup>61</sup> Ici, « faire » c'est « dire » quelque chose sur ses croyances les plus profondes.

<sup>62</sup> C'est bien sûr une simple expression, prise dans le sens commun que l'on peut parfois entendre dans la culture. Notons cependant au passage que dans la conception chrétienne, « les anges » ont un statut **inférieur** aux êtres humains – et qu'en ce sens, c'est donc **diminuer** une personne de l'appeler « mon ange ».

<sup>63</sup> Les travaux de Lawrence Kohlberg en psychologie du développement du jugement moral seront traités dans le troisième cours de philosophie que je donne, en « Éthique ». Pour en savoir plus sur les travaux de Lawrence Kohlberg en psychologie du développement du jugement moral, on peut écouter les capsules vidéo #10, #11, #12 de mon site de cours, en « Éthique et Justice », à cette adresse :

<https://ethiqueetjustice.patriceletourneau.org/capsules-du-cours/#kohlberg> (consulté le 13 janvier 2024).

l'anthropologie chrétienne appelle la corruption de la nature humaine par les effets de la Chute (en Genèse 3 ; très tôt dans le début de la Bible).

Dans cette mesure, l'anthropologie chrétienne présente une **distinction fondamentale entre ce que l'être humain devrait être (anthropologiquement) et ce qu'il est (anthropologiquement)**. Dit autrement, même si l'être humain est présenté comme étant créé « à l'image de Dieu » et qu'il y a plusieurs caractéristiques qui en découlent (voir la prochaine section), l'anthropologie chrétienne présente aussi l'être humain comme ayant la tendance « naturelle » (depuis « la Chute », la « corruption de la nature humaine ») à se détourner des éléments qui « devraient être » avec « l'imago Dei ».

Dans cette mesure, les caractéristiques de l'anthropologie chrétienne sont en quelque sorte doubles : il y a les caractéristiques saines / humanisantes en « imago Dei » (« image de Dieu »), et les caractéristiques malsaines / déshumanisantes de « l'imago Dei altérée » (de la nature humaine corrompue dès la naissance).

### Les caractéristiques anthropologiques saines et malsaines (en *imago Dei* / *imago Dei altérée*)

Chacun des éléments de la création de l'être humain « en image de Dieu » que nous allons voir (aux points A, B, C, D, E) indique une dimension de sa signification, en même temps que ces dimensions prises isolément n'en épuisent pas le sens – elles y cohabitent toutes dans ce qu'inclut « l'image de Dieu » dans l'être humain, et y demeurent quoique potentiellement largement détournées ou altérées par ce que cette anthropologie désigne par « la Chute », la « corruption de la nature humaine ».

Pour l'élément de dignité humaine (point A), largement souligné dès l'avènement<sup>64</sup> du christianisme, on en trouve une analyse fine notamment dans les écrits de Dietrich Bonhoeffer<sup>65</sup>. Pour les éléments structurels (point B), on en trouve des explications

---

<sup>64</sup> Comme le souligne le sociologue Rodney Stark, la conviction chrétienne d'une *dignité intrinsèque* à chaque être humain contrastait largement avec les philosophies et la culture de l'Empire romain. Cf. Rodney Stark, *L'essor du christianisme. Un sociologue revisite l'histoire du christianisme des premiers siècles*, Charols, Éditions Excelsis, 2020, 304 pages.

<sup>65</sup> Cf. Dietrich Bonhoeffer, *Création et Chute : exégèse théologique de Genèse 1-3*, Montrouge, Éditions Bayard, collection Bible et philosophie, 2006, 115 pages.

notamment par Irénée de Lyon<sup>66</sup>, Thomas d'Aquin<sup>67</sup> et Jean Calvin<sup>68</sup>. Pour les éléments relationnels (point C), des implications plus spécifiques se trouvent articulées notamment dans les analyses de Karl Barth<sup>69</sup> et Emil Brunner<sup>70</sup>, ainsi que (notamment) chez Herman Bavinck<sup>71</sup> pour l'aspect de relation verticale, de même que d'un point de vue pratique chez Paul David Tripp<sup>72</sup> qui chevauche cette caractéristique avec la dimension interprétative de l'être humain. Pour les éléments fonctionnels de bonne intendance (point D), ils sont développés notamment par Leonard Verduin<sup>73</sup> et D. J. A. Cline<sup>74</sup>, de même que par Francis Schaeffer<sup>75</sup>. Pour l'élément de « se donner » en veillant au bien de l'autre (point E), il est notamment souligné par Robertson McQuilkin et Paul Copan<sup>76</sup>. Enfin, on peut aussi mentionner qu'à ces éléments s'ajoute la considération, pour le monothéisme chrétien, qu'ultimement Jésus-Christ apparaît comme l'incarnation parfaite de « l'Image de Dieu » (« l'Image » parfaite de « l'image » que portent les êtres humains), comme le soulignent notamment Philip E. Hughes<sup>77</sup> et Paul Wells<sup>78</sup>.

Examinons chacun de ces éléments de « l'image de Dieu » :

#### A) Dignité humaine : égalité en valeur de dignité découlant de l'image de Dieu (Bonhoeffer).

Dans l'anthropologie chrétienne, les êtres humains (hommes et femmes ; croyants et incroyants ; etc.) sont tous égaux en valeur de dignité du fait que l'être humain est à l'origine créé en image de Dieu (et ce, bien que cette nature humaine ait été corrompue par la chute originelle).

<sup>66</sup> Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, livre V, 1.3.

<sup>67</sup> Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 1.93.

<sup>68</sup> Jean Calvin, *L'institution de la religion chrétienne*, 2<sup>e</sup> livre, chapitres 1 et 2.

<sup>69</sup> Karl Barth, *Church Dogmatics*, Hendrickson Publishers, 2010, III, page 203.

<sup>70</sup> Emil Brunner, *Man in revolt*, Éditions Westminster John Knox Press, 1979, page 102. Ainsi que : Emil Brunner, « The Christian Doctrine of Creation and Redemption », dans *Dogmatics*, volume 2, Éditions Wipf & Stock, 2014, pages 57 et 58.

<sup>71</sup> Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics*, volume 2, partie V, Ada (Michigan), Baker Academic, 697 pages.

<sup>72</sup> Paul David Tripp, *Instruments entre les mains du Rédempteur*, Trois-Rivières, Éditions Impact, 2017, pages 61 à 84.

<sup>73</sup> Leonard Verduin, *Somewhat less than God*, Éditions Eerdmans, 1970.

<sup>74</sup> D. J. A. Cline, *The image of God in man*, Éditions Tyndale Old Testament Lecture, 1968.

<sup>75</sup> Francis Schaeffer, *La pollution et la mort de l'Homme*, Trois-Rivières, Éditions Cruciforme, 2015 (1970), 125 pages.

<sup>76</sup> Robertson McQuilkin et Paul Copan, *An Introduction to biblical ethics*, 3<sup>e</sup> édition, Illinois, Éditions InterVarsity Press, 2014, page 33 et page 37.

<sup>77</sup> Philip E. Hughes, *The True Image*, Grand Rapids, Eerdmans, 1989, pages 3 à 69.

<sup>78</sup> Paul Wells, *La grâce (étonnante) de Dieu. Une théologie biblique et systématique de l'alliance, Volume 1*, Charols, Éditions Excelsis, 2021, pages 420 à 427.

Peu importe l'origine ethnique, géographique, sociale, culturelle ; la santé ou non, la richesse ou la pauvreté ; peu importe les convictions (religieuses, agnostiques, athées), peu importe que la personne soit sauvée ou pas (selon cette conception), qu'elle reconnaisse Jésus-Christ ou non, à la base, toute personne a intrinsèquement la même valeur en dignité selon la conception chrétienne. Cette valeur en égale dignité vient de la création en image de Dieu (qui demeure présente malgré la « corruption de la nature humaine »). Dans la conception chrétienne de l'anthropologie, l'égale valeur de dignité est intrinsèque/inhérente et elle est présente avant la confession « religieuse » ou « non-religieuse », de même qu'elle prévaut sur toutes différences de sexe, d'origine, de capacités, de génétique, etc. L'anthropologie chrétienne stipule que la création en image de Dieu est là, et que c'est elle qui donne l'égale valeur en dignité.

On peut voir une **application** de cette affirmation d'égalité en valeur de dignité, par exemple dans l'article 1 de la *Déclaration universelle des droits de l'Homme* stipulant que : « Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits ». Par ailleurs, l'affirmation d'égalité en valeur de dignité a aussi pour implication un « amour pour ses ennemis ». Pour aider à en voir des implications, on peut par exemple penser aux « droits » en temps de guerre. Lorsque l'on s'y arrête pour y penser, c'est une forme « d'amour pour ses ennemis » de considérer que lorsque l'état d'une situation (entre des pays ou à l'intérieur d'un même pays) s'est détérioré au point où les règles habituelles du droit et de la diplomatie ont échoué, et que la guerre fait rage, on considère néanmoins qu'il devrait continuer à prévaloir des « droits » en temps de guerre, ainsi que la condamnation de « crimes de guerre ».

À l'inverse, parmi les manières malsaines (découlant de la corruption de la nature humaine) de ne pas respecter cette valeur d'égale dignité, il y a bien sûr toutes les formes de discrimination et toutes les formes de considération des autres qu'en fonction de nos besoins, désirs, aspirations, etc. Mais il est important de noter que si, à l'inverse, une personne se rabaisse elle-même ou encore « s'écrase » pour plaire ou pour être acceptée, ce n'est pas plus une relation d'égale valeur de dignité. En d'autres termes, autant en diminuant la (valeur de) dignité des autres que notre propre (valeur de) dignité, on est dans les deux cas contraires tout autant dans une relation où il n'y a pas cette égalité en dignité découlant de l'imago Dei. En ce sens, il est important de ne pas confondre le fait de « se donner » pour les désirs égocentrés des autres ou pour plaire (ce qui brise l'égale valeur de dignité),

et le fait de « se donner » pour le bien des autres (le bien étant ici défini selon l'ensemble des caractéristiques de l'anthropologie chrétienne).

Parmi les visions influentes aux 20<sup>e</sup> et 21<sup>e</sup> siècles, on trouve une vision opposée à l'anthropologie chrétienne (par rapport à cette caractéristique) notamment dans la conception utilitariste du philosophe Peter Singer. Dans la philosophie utilitariste de Peter Singer (titulaire de la chaire d'éthique à l'Université Princeton), se trouve rejetée toute « dignité humaine intrinsèque » : dans cette conception, il n'y a pas de caractère « sacré » à la vie humaine et la « valeur » d'une personne est entièrement relative à ses capacités cognitives dans sa contribution à l'intensité du « bonheur du plus grand nombre ». C'est ce qui fait en sorte que Peter Singer plaide notamment en faveur d'une décriminalisation de certaines formes d'infanticide<sup>79</sup> et en faveur d'une décriminalisation à la fois de l'euthanasie *volontaire* et de l'euthanasie *non-volontaire* (entre autres pour certains handicapés mentaux)<sup>80</sup>. Pour Peter Singer, l'être humain n'a pas *en lui-même* (intrinsèquement) une dignité – pour lui, chaque personne ne « mérite pas » d'être traitée avec une égale dignité<sup>81</sup>. Cela est un exemple contemporain d'une position opposée à la valeur d'un traitement des personnes en leur octroyant une égale dignité humaine (l'affirmation de l'égale dignité à accorder aux êtres humains se fondant historiquement sur l'anthropologie chrétienne).

---

<sup>79</sup> Par exemple, Peter Singer écrit notamment : « [...] la protection absolue que l'on accorde actuellement à la vie des nourrissons est plutôt une attitude chrétienne qu'une valeur éthique universelle. [...] En Occident, le changement d'attitude envers l'infanticide est, comme la doctrine du caractère sacré de la vie humaine dont il fait partie, un produit du christianisme. Il est peut-être possible aujourd'hui de réfléchir à ces questions sans reprendre le cadre moral chrétien qui a longtemps empêché de les repenser » (Cf. Peter Singer, *Questions d'éthique pratique*, Paris, Éditions Bayard, 1997, pages 94 et 95).

<sup>80</sup> Cf. Peter Singer, *Questions d'éthique pratique*, Paris, Éditions Bayard, 1997, 370 pages (édition originale en anglais, publiée par Cambridge University Press, sous le titre *Practical Ethics* en 1979). Voir aussi ses développements ultérieurs dans : Peter Singer, *Rethinking Life and Death. The Collapse of Our Traditional Ethics*, New York et Oxford, coédition St Martin's Press et Oxford University Press, 1995, 272 pages (ouvrage non-traduit en français).

<sup>81</sup> L'évaluation critique de la philosophie utilitariste sera traitée dans le troisième cours de philosophie, en « Éthique ». Pour en savoir plus sur l'évaluation critique de la philosophie utilitariste, on peut écouter la capsule vidéo #18 de mon site pour le 3<sup>e</sup> cours de philosophie, en « Éthique et Justice », à cette adresse : <https://ethiqueetjustice.patriceletourneau.org/capsules-du-cours/#utilitarisme> (consulté le 13 janvier 2024).

- B) L'être humain comme être d'interprétation ; la capacité à raisonner et la capacité à exercer de la créativité : éléments structurels de l'image de Dieu (Cf. Irénée, Thomas d'Aquin et Jean Calvin).

L'être humain, dans l'anthropologie chrétienne, n'est pas lui-même divin : il n'est qu'une création « en image de Dieu ». Mais en même temps, cela lui donne structurellement une place particulière, puisqu'il est le seul dans le récit de la création à être créé « en image de Dieu » (même les anges ne le sont pas) et à se faire adresser la Parole par Dieu lors de sa création.

La capacité à raisonner et la capacité à exercer de la créativité sont des caractéristiques structurelles importantes de l'anthropologie chrétienne. Genèse 1 fait ressortir que Dieu est à la fois le Créateur et qu'il a ordonné le monde avec beaucoup de rationalité, de telle sorte que l'être humain puisse aussi découvrir et saisir le monde avec sa capacité à raisonner. Nous avons parfois tendance à le perdre de vue à notre époque, mais c'est la diffusion du Monothéisme qui a permis de passer de la connaissance technique à la connaissance scientifique. Alors que chez les philosophes de l'Antiquité le projet d'une connaissance scientifique aboutissait à des impasses à chaque tentative de fondation (École de Milet, Héraclite, École d'Élée, Platon, etc.), le Monothéisme a permis d'ancrer notamment deux notions essentielles à l'investissement scientifique : la notion de temps linéaire (par-delà le temps cyclique) et la notion d'un univers structuré de manière déchiffrable. Il faut aussi se rappeler que la méthode moderne de la science a été élaborée par des chrétiens : Roger Bacon, William d'Ockham, Francis Bacon, Robert Boyle, Michael Faraday, James Clerk Maxwell, Gregor Mendel<sup>82</sup>. Ceci ne signifie pas que la science et le Monothéisme concordent nécessairement – ni qu'il doive nécessairement y avoir une concordance, ce qui serait d'ailleurs une attente déraisonnable dans la mesure où la science est appelée à pouvoir changer. Il s'agit ici simplement, pour éviter les raccourcis illusoire, de ne pas perdre de vue que sur le plan de l'histoire intellectuelle, des convictions propres au Monothéisme ont historiquement permis à la pensée de trouver des assises pour investir dans le projet de découvertes scientifiques. Ceci permet de mieux saisir pourquoi les caractéristiques de la créativité et de la capacité à raisonner ont parfois été des caractéristiques de « l'image de Dieu » (dans cette anthropologie) fortement mise de l'avant.

---

<sup>82</sup> Pour quelques considérations actuelles sur ce sujet, voir notamment Rebecca McLaughlin, *12 raisons de ne plus croire au christianisme. Et pourquoi y croire encore*, Marpent, BLF Éditions, chapitre 7, 2022, pages 131 à 154.

Cependant, selon cette anthropologie, la raison humaine ne fonctionne pas de manière « autonome » : elle fonctionne à l'intérieur de cadres interprétatifs. La raison humaine est pour ainsi dire engagée dans un projet interprétatif, ou un projet herméneutique. Par exemple, les raisonnements sont imprégnés entre autres des prémisses de base, des axiomes, des paradigmes ou de ce qui est tenu pour acquis. Selon l'anthropologie chrétienne, la raison est un bon instrument ; ce qui en fera cependant une conduite saine ou malsaine, ce sera le cadre interprétatif au sein duquel s'exerceront les raisonnements. Dans cette conception, des remarques analogues valent aussi pour l'exercice de la créativité.

D'ailleurs, l'être humain apparaît dès Genèse 3 comme un être d'interprétation : il a la possibilité (libre) de déterminer son allégeance et se place dans une herméneutique des référents et de ce qu'il va considérer comme « allant de soi ». C'est là une autre caractéristique importante de l'être humain dans cette anthropologie.

### C) Relations verticales et relations horizontales : éléments relationnels de l'image de Dieu (Cf. Karl Barth et Emil Brunner).

L'être humain y est aussi présenté comme un être fondamentalement relationnel. Ces traits relationnels se situent à la fois sur un axe vertical et à la fois sur un axe horizontal.

- (C1) Être de relations sur l'axe vertical :  
L'être humain est présenté comme ayant un besoin fondamental – ou pour ainsi dire une « dépendance » – d'être relié à plus grand que lui-même, l'orientant. Dit autrement, l'être humain est un « adorateur », il a une propension à « adorer » (au sens large) et, d'une manière ou d'une autre, il va se trouver à « adorer » quelque chose – et ce qu'il adore joue sur ce qui le motive et le pousse vers certaines directions plutôt que d'autres. Dit autrement, la personne humaine tend constamment à finir par ressembler à ce qu'elle adore. Ce qui est considéré comme sain dans cette anthropologie, c'est une relation verticale avec « le véritable Dieu » (Monothéisme trinitaire). Cependant, puisque cette anthropologie présente l'être humain comme héritant d'une nature humaine corrompue, cette anthropologie présente aussi l'être humain comme ayant la tendance naturelle à soit ignorer Dieu, soit y être

indifférent, soit s'en détourner volontairement. Cette anthropologie présente alors comme une tangente malsaine de nourrir le besoin de relation verticale avec une forme ou l'autre d'idolâtrie du cœur. Cela peut se faire explicitement, par exemple avec la superstition ou l'ésotérisme, mais selon cette anthropologie, cela peut aussi se faire implicitement. Par exemple avec des principes suprêmes (au-dessus de l'être humain) ou un *télos* orientant les aspirations de la personne, ou en se référant à certains « dogmes » de la « culture »<sup>83</sup>, ou avec un pragmatisme qui tient lieu de principe absolu. Ou encore, cette « adoration » peut se faire avec une « exaltation de l'estime de soi » devenant un « culte du moi », ou bien en « servant » a vision de la réussite qu'elle adore, ou encore ce que la personne désire « plus que tout ».

- (C2) Être de relations sur l'axe horizontal :  
L'être humain est fait pour des relations de vis-à-vis respectant l'égale dignité, selon l'anthropologie chrétienne. Comme mentionné dans les sections qui précèdent, l'anthropologie chrétienne présente l'avènement de l'être humain au sein d'une création qui est « très bonne » (Genèse 1.31). Or, il « n'est pas bon que l'homme soit seul » (Genèse 2.18). Pourquoi ? Parce qu'il est créé en image de Dieu, et que Dieu est trinitaire. Dans cette conception, Dieu a la caractéristique d'Amour de toute éternité ; il n'a pas besoin de créer l'être humain pour exercer son amour, il se suffit, il exerce l'amour de toute éternité au sein de la Trinité dans une relation de vis-à-vis. Or, selon l'élément relationnel horizontal (Cf. Karl Barth et Emil Brunner), le fait que l'être humain soit créé en image de Dieu/Trinité implique qu'il est bon que l'être humain ait des relations de vis-à-vis, avec d'autres humains, dans une dynamique de respect de l'égale dignité. La caractéristique saine des relations sur l'axe vertical, c'est donc de respecter et d'aimer l'autre personne comme étant un vis-à-vis ayant une égale dignité (voir aussi les éléments de cette caractéristique plus haut). Cependant, puisque cette anthropologie présente l'être humain comme héritant d'une nature humaine corrompue, cette anthropologie présente aussi l'être humain comme ayant la tendance naturelle malsaine à plutôt considérer la valeur des autres personnes en fonction d'un « mérite » (par exemple, attendre que l'autre « mérite » d'être respecté » ou « mérite »

---

<sup>83</sup> Pour alimenter la réflexion, on peut remarquer que lorsque le terme désigne une civilisation ou des modes de vie et pratiques intellectuelles et artistiques (par contraste avec l'*agriculture*, la culture maraîchère ou la culture bactérienne, par exemple), le terme « culture » tire son origine d'un usage initial qui désignait « ce à quoi on rend un culte », des « mœurs » organisés tels une « cérémonie » dont la pratique est analogue à rendre un « culte » dans leurs valorisations. À propos de l'origine du terme de « culture » et quelques traits du développement de son usage, on peut notamment se référer au début de l'article de : Guy Rocher, « Culture », dans *L'encyclopédie canadienne*, 2006 (mis à jour 2015), accessible en ligne à l'adresse : <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/culture-7> (page web consultée le 9 avril 2024).

d'être considéré d'une manière aimable), ou encore en fonction de nos désirs et de nos attentes, ou encore en fonction de notre propre égo, ou encore en fonction de son statut social ou de son appartenance ou non à un « groupe » (culturel, religieux, social, géographique, de style de vie, etc.).

**D) La responsabilité d'une bonne intendance de l'environnement et des animaux : éléments fonctionnels de l'image de Dieu (Cf. Leonard Verduin, D. J. A. Cline et Francis Schaeffer).**

L'être humain, qui est présenté comme étant créé « en image de Dieu », est aussi présenté par l'anthropologie chrétienne comme ayant un rôle de « représentant » dans la bonne intendance (bonne « gestion », bonne « gérance ») de toute la création qui ultimement appartient à Dieu.

D'un point de vue biologique, l'être humain est un mammifère. L'élément fonctionnel de bonne intendance ne réfère cependant pas à cet aspect de l'être humain, mais plutôt à un « rôle » ou « statut » particulier qu'il tient. De ce point de vue, l'être humain n'est pas « l'égal » des animaux : il a un statut moral particulier de responsabilité (et d'imputabilité) envers les animaux et l'environnement qui n'en est pas un de « vis-à-vis ». L'animal ne peut pas avoir cette relation de « vis-à-vis » avec l'être humain, car l'animal ne peut pas être tenu moralement responsable de prendre soin des autres animaux et de la planète, alors que l'être humain en est moralement responsable et imputable selon l'anthropologie chrétienne. Pour ainsi dire, ne serait-ce que par ses capacités et son statut moral, l'être humain joue un rôle d'intendance envers la création (animaux et environnement) : il en est responsable et imputable, mais il n'est pas le propriétaire (l'intendant est similaire à un gestionnaire, ce n'est pas le propriétaire).

La caractéristique saine dans cette anthropologie sera donc de chercher à être un bon intendant (gestionnaire, gérant) en veillant à la préservation de la planète, de la biodiversité, en évitant la cruauté envers les animaux, etc., sans se prendre pour le « propriétaire » de tout cela.

Cependant, l'être humain ayant une nature humaine corrompue, la tendance naturelle malsaine sera soit d'agir comme simple « maître et possesseur » de la nature (par exemple dans la perspective de Descartes), soit en se

déresponsabilisant des effets de son mode de vie sur la planète, soit en considérant l'environnement et les animaux essentiellement en fonction de ses besoins (ego), soit en se déresponsabilisant en se considérant essentiellement en tant « qu'un animal comme les autres » (ce qui revient à ne pas assumer sa responsabilité morale spécifique de bonne intendance), soit en tombant dans un « culte » divinisant la nature elle-même, soit en sombrant dans l'éco-anxiété en se prenant pour « maître » du devenir plutôt que « bon intendant ».

Pour une présentation d'ensemble (plus complète) de cet élément du point de vue chrétien, écoutez la vidéo (2023 ; 19 minutes 6 secondes) intitulée « Climato-confiant » de la chaîne Sam'Parle :

<https://www.youtube.com/watch?v=WTK7yoAev5k>

#### E) Le don pour le bien des autres : éléments d'orientation de l'image de Dieu

Comme cela a été expliqué dans une section précédente, les caractéristiques du Dieu Trinitaire de la conception chrétienne (qui est Omniscient, Omnipotent, Juste, Fidèle, Amour, etc.) font en sorte que Dieu n'a absolument pas besoin de l'être humain. Il n'en a pas besoin pour exercer son amour de toute éternité à l'intérieur de la Trinité. Il n'en a pas non plus besoin pour sa Gloire, qui est déjà présente due à ses attributs déjà effectifs au sein de la Trinité. Dieu n'a absolument pas besoin de l'être humain, et pourtant il le veut. Il lui crée même au monde où au départ « tout est bon », en donnant à l'être humain l'intendance de ce monde – il lui donne la possibilité d'être son représentant. Même en plus, Dieu aurait pu créer l'être humain comme un « petit robot » n'ayant pas d'autre « programmation » possible que de lui obéir. Or, Dieu fait même don à l'être humain d'une liberté si substantielle qu'elle lui permet d'aller jusqu'à se rebeller contre Dieu ou encore d'agir en l'ignorant complètement. Ainsi, dès le livre de la Genèse, Dieu est présenté comme se donnant pour le bien des autres – même s'il n'a nullement besoin d'eux. Lors de la Chute (et de la corruption de la nature humaine), en Genèse 3, Dieu promet de donner une solution à la déchéance qui est entrée dans le monde (physique et humain). Les caractéristiques d'un Dieu qui se donne pour le bien sont fréquentes dans l'Ancien Testament, et ce, jusqu'à la « solution » qui culmine dans la conception chrétienne avec l'œuvre de Jésus-Christ. La Bible (qui est la référence pour la conception chrétienne), indique que la possibilité de Rédemption pour les êtres humains a été acquise par Dieu lui-même « par son propre sang » (Actes 20.28b) – l'œuvre de Jésus-Christ à la Croix étant identifiée « selon le dessein arrêté et selon la prescience de Dieu » (Actes 2.23) tout comme « Dieu l'a ressuscité

[Jésus], en le délivrant des liens de la mort, parce qu'il n'était pas possible qu'il [Jésus-Christ] soit retenu par elle » (Actes 2.24). Ainsi, selon l'expression de Timothy Keller,

« Le vrai génie du christianisme, c'est qu'il ne dit pas : « Voici ce que vous devez faire pour trouver Dieu. » Ce qui fait le christianisme, c'est la venue de Dieu sur la terre, incarné en Jésus-Christ, mort sur la croix, pour vous trouver. Voilà quelle est la vérité radicale et unique qu'il a apportée au monde »<sup>84</sup>.

Si donc se donner pour le bien des autres est un aspect de Dieu, cela se trouve (quoique dans une moindre mesure<sup>85</sup>) dans « son image », dans ce qui devrait le refléter – c'est-à-dire l'être humain créé à l'origine « en image de Dieu » selon l'anthropologie chrétienne.

Pour saisir cette caractéristique, il est cependant important de bien comprendre que de se donner « pour le bien » des autres n'est pas se donner « pour les désirs » (égoïstes) ou pour « la volonté » des autres. Ce « don de soi » de la part de l'être humain pour le bien des autres, doit s'exercer dans le cadre d'une égale dignité/valeur. Revoir, à ce sujet, la partie sur l'égale dignité (s'écraser pour les désirs des autres n'est pas une relation d'égale dignité). Ici, le « don pour le bien des autres » doit être dans le cadre de l'égale dignité pour l'être humain (et en harmonie avec l'ensemble des caractéristiques de cette anthropologie).

### Anthropologie et éthos : « la création en image de Dieu » implique déjà les commandements explicités par la suite dans les dix Paroles (le décalogue)

En termes de classification philosophique, les « 10 commandements » (littéralement : les « 10 Paroles »<sup>86</sup>) se classeraient dans des prescriptions morales ou éthiques, et non pas dans

---

<sup>84</sup> Timothy Keller, *Rencontres avec Jésus. Des réponses inattendues aux plus grandes questions de la vie*, Trois-Rivières, Éditions Cruciforme, 2015, page 25.

<sup>85</sup> Dans une moindre mesure, puisque l'être humain « en image de Dieu » n'a pas les attributs d'omniscience, etc., de Dieu.

<sup>86</sup> Ce qu'en français on désigne souvent comme les « dix commandements » a comme traduction plus littérale dans son énoncé d'origine les « dix Paroles (de Dieu) ». D'où le fait que l'on désigne parfois cela, aussi, par l'expression « décalogue » (décalogue signifie 10 Paroles). Même si l'expression « dix commandement » n'est pas forcément une mauvaise désignation, elle a l'inconvénient de masquer un double sens que le texte original contient dans l'expression des « dix Paroles » (décalogue). Dans la forme grammaticale de leur formulation (en hébreu, mais aussi dans la traduction en français), chacun des éléments a grammaticalement un **double sens de directions à suivre (commandement) et de promesses à venir**. Par exemple, l'affirmation « tu n'auras pas d'autre dieux devant ma face [la face de Dieu] » a, d'un point de vue

des caractéristiques de l'être humain. C'est pourquoi nous passons rapidement sur ce point. Quelques remarques peuvent néanmoins être utiles pour mieux saisir la portée de l'anthropologie de cette conception.

Si l'on remarque bien, on peut relever que les caractéristiques de l'anthropologie chrétienne (voir la section ci-haut) contiennent déjà en substance le décalogue (les « 10 commandements », ou traduit plus précisément : les « 10 Paroles »).

Le « décalogue » (10 Paroles, 10 commandements) se trouve dans le livre de l'Exode au chapitre 20, aux versets 1 à 17. On peut les résumer ainsi :

- ne pas avoir d'autre Dieu,
- ne pas adorer d'une mauvaise manière,
- ne pas utiliser le nom de Dieu à la légère,
- se remémorer en pratique que le repos (sabbat) est en Dieu (par son alliance),
- honorer son père et sa mère,
- ne pas commettre de meurtre,
- ne pas commettre d'adultère,
- ne pas dérober (par vol, par détournement, par manigance, par supercherie, par contrefaçon, par la prise d'intérêts abusifs, etc.),
- ne pas porter de faux témoignage contre son prochain,
- ne pas convoiter (ou envier) la situation ou les biens des autres.

D'une certaine manière, si on médite sur ces 10 Paroles formulées en Exode 20.1-17, on peut remarquer que chacun des commandements peut être déduit de l'une ou l'autre des orientations « saines » de ce qui est contenu dans les divers aspects de l'anthropologie chrétienne avec la création de l'être humain en image de Dieu (revoir chacun de ces éléments dans les sections qui précèdent). Ceci explique notamment pourquoi dans le récit biblique, les êtres humains sont coupables d'enfreindre ces éléments (par exemple, si un

---

grammatical, à la fois la possibilité d'être lu comme un commandement présent (adorer un seul Dieu) et à la fois comme la promesse qu'un jour il en sera inévitablement ainsi (un jour, il n'y en aura pas d'autre, car ce sera un véritable face à face). Dans cette mesure, le double sens permis par la forme grammaticale de chacun des dix éléments, peut être vu comme une direction à suivre (des commandements à respecter) et en même temps comme une promesse d'encouragement qu'un jour ce sera Dieu qui réalisera pleinement cela (en fera un état de fait). Pour le dire autrement, la forme grammaticale permet de combiner à la fois une direction éthique (un *ethos*) et une promesse *eschatologique*.

meurtre est commis) même avant que ne soient formulées les dix Paroles/Commandements. D'une certaine manière, on peut donc dire que les 10 Paroles/Commandements viennent (simplement) expliciter ce qui était déjà contenu (en sous-entendu) par l'affirmation d'une création « en image de Dieu ». Par ailleurs, cela permet de voir l'imbrication cohérente entre la conception anthropologique et la prescription éthique de la vision chrétienne. Dans la conception chrétienne, c'est en considérant que la nature humaine n'est plus ce qu'elle devrait être (*l'imago Dei est altérée*), que la pratique éthique doit être orientée vers ce que la nature humaine devait être (*imago Dei*).

Des remarques analogues peuvent être faites à propos du *Sermon sur la montagne* de Jésus, que l'on peut lire dans l'Évangile selon Matthieu aux chapitres 5, 6 et 7. Par exemple, dans ce sermon Jésus dit notamment :

« (21) Vous avez entendu qu'il a été dit aux anciens : *Tu ne commettras pas de meurtre*, celui qui commet un meurtre sera passible du jugement. (22) Mais moi, je vous dis : Quiconque se met en colère contre son frère sera passible du jugement. Celui qui dira à son frère : Raca ! [une insulte] sera justiciable du sanhédrin. Celui qui lui dira : Insensé ! sera passible de la géhenne du feu. »

Là aussi, l'orientation éthique ne fait qu'explicitier ce qui était déjà implicite dans cette anthropologie, avec l'affirmation d'une création de l'être humain « en image de Dieu ». Ainsi, cela n'ajoute pas une orientation qui n'aurait pas déjà été présente, mais explicite les implications : si l'autre (qui est aussi créé en image de Dieu) doit être traité comme un vis-à-vis dans une relation d'égalité, alors la colère dirigée contre l'autre ou le désir de l'écraser ou de l'effacer ou de le voir mourir ne sont que divers degrés manifestant une même orientation malsaine par rapport à ce qui devrait être.

### L'importance du corps humain

Il est très important de ne pas confondre le corps avec le terme de « chair » (et de « charnel ») dans la perspective de l'anthropologie chrétienne. Dans leurs usages dans le contexte des écrits d'origine de l'anthropologie chrétienne, les termes traduits par le mot « chair » renvoient à un champ lexical très varié. Souvent, mais pas tout le temps<sup>87</sup>, le terme de « chair » désigne la « nature humaine corrompue » par la Chute (la nature pécheresse de l'être humain dans sa personne tout entière), ce qui n'a alors rien à voir

<sup>87</sup> Par exemple, dans certains contextes de l'Ancien Testament, l'usage du terme hébreu désigne simplement de la viande. Dans certains autres cas, cela désigne « l'être humain tout entier » et ne renvoie pas à la corruption de la nature humaine. Par exemple, lorsque Jean présente Jésus sous l'angle de : « La Parole a été faite chair » (Évangile selon Jean, chapitre 1, verset 14). Il faut donc être attentif aux usages de ce terme polysémique et de leurs contextes, avec la cohérence de l'ensemble des textes, pour éviter les contre-sens.

avec le corps (physique, matériel, biologique, palpable) en lui-même. Dans la même optique, une lutte présentée par exemple entre « ce qui est charnel » et ce qui est « spirituel » ne désigne *pas* une lutte entre le corps et l'âme, cela désigne plutôt la tension entre « la nature humaine corrompue » (qui affecte la personne tout entière, corps et âme) et « la nature humaine telle qu'elle devrait être en image de Dieu » (ici aussi, pour la personne tout entière, corps et âme).

Par contraste avec ce que désigne « la chair » (ou le « charnel »), le corps humain (au sens de *notre corps*) a quant à lui une dimension *très positive* dans la Bible<sup>88</sup>. Il faut ici faire attention de ne pas confondre la conception chrétienne du corps avec la conception platonicienne du corps. Platon avait une conception très négative du corps : pour ce philosophe, le corps était « la prison de l'âme ». C'est ce platonisme que l'on voit réapparaître dans ce que l'on appelle les hérésies du 1<sup>er</sup> siècle, tout comme chez Descartes (17<sup>e</sup> siècle). Au 2<sup>e</sup> siècle par exemple, le chrétien Irénée de Lyon a beaucoup travaillé à réfuter le dualisme platonicien (et ses reprises dans les mouvements gnostiques), notamment dans ses écrits *Contre les hérésies*.

Au contraire des dualismes platoniciens et cartésiens, dans la conception chrétienne le corps n'apparaît *pas* du tout comme « une prison de l'âme ». La conception chrétienne affirme que Jésus-Christ est ressuscité *corporellement* ; et le narratif biblique annonce à la fin des temps une résurrection *corporelle* de tout le monde pour le jugement<sup>89</sup>, ainsi que la création de nouveaux cieux et d'une nouvelle terre (physique, matérielle)<sup>90</sup>, etc. En d'autres termes, pour reprendre les mots de Michel Johner :

« La théologie chrétienne, en effet, jette une lumière originale sur la relation entre la personne humaine et son corps (entre la personnalité et la corporité), relation

---

<sup>88</sup> Cf. notamment : Michel Johner (dir.), *Le corps et le christianisme. Actes du colloque universitaire organisé par la Faculté Libre de Théologie Réformée d'Aix-en-Provence*, Charols, Éditions Excelsis et Édition Kerygma (coédition), 2003, 160 pages.

<sup>89</sup> Notant qu'un Jugement final de Dieu souverain s'harmonise avec une liberté humaine, Timothy Keller écrit : « Ce serait un tourment éternel parfaitement juste. Comme C. S. Lewis le relève dans *Le grand divorce*, si, dans cette vie-ci, vous ne dites jamais à Dieu : « Que ta volonté soit faite », Dieu finira par vous dire après votre mort : « D'accord, que ta volonté soit faite. » Si vous voulez vous libérer de Dieu, vous obtiendrez très justement ce que vous souhaitiez. Et ce sera le tourment. » Cf. Timothy Keller, *Rencontres avec Jésus. Des réponses inattendues aux plus grandes questions de la vie*, Trois-Rivières, Éditions Cruciforme, 2015, page 168.

<sup>90</sup> L'affirmation d'une telle promesse est formulée autant dans l'Ancien Testament que dans le Nouveau Testament.

qui s'exprime en deux lieux privilégiés de la théologie, que sont, d'une part la doctrine de l'incarnation, et d'autre part celle de la résurrection corporelle »<sup>91</sup>.

Il n'y a pas, dans la conception chrétienne, une séparation dualiste tranchée en corps/esprit comme dans la philosophie platonicienne ou encore celle de Descartes, par exemple. Le corps et l'esprit/âme d'une personne représentent plutôt diverses facettes, un peu comme le côté « pile » et le côté « face » d'une pièce de monnaie ne sont pas « pareils » tout en étant les versants d'une même pièce. Dans la section suivante, nous verrons d'ailleurs que dans l'anthropologie chrétienne ce n'est pas « l'âme » qui est le « centre de contrôle », mais que c'est plutôt « le cœur » – et que cette notion est holistique. Pour ainsi dire, dans l'anthropologie chrétienne l'être humain n'a pas (ou ne possède pas) simplement un corps, il est un corps, il est incarné.

### Le cœur et le caractère progressif pour « devenir qui tu es » (l'identité profonde)

**Le cœur**, dans l'anthropologie chrétienne, ne désigne pas seulement les émotions et sentiments. Dans cette anthropologie, la notion de « cœur » renvoie à tout ce qui pousse l'être humain à agir : les émotions, les sentiments, les affections, les inclinaisons, les désirs, les aspirations, les pensées, les raisonnements, les convictions, la volonté, etc. D'une certaine manière, on peut dire que le cœur désigne « le siège de décision » au plus profond de l'être humain, mais en gardant en tête que ce n'est pas une entité autonome agissante, mais plutôt un point focal incluant la combinaison de tout ce qui pousse à agir – pouvant inclure autant ce qui peut sembler intentionnel ou non, ce qui peut sembler « conscient » et « inconscient » (par exemple une personne n'est pas nécessairement toujours consciente de tout le poids de son orgueil au moment d'une situation où cela se manifeste pourtant clairement). Dans cette mesure, pour reprendre l'expression de Paul de Tarse, il peut arriver qu'une personne se dise : « Je ne fais pas le bien que je veux, mais je pratique le mal que je ne veux pas » (Romains 7.19)<sup>92</sup>. Dans un tel cas, ça ne signifie pas que la personne n'a pas écouté « son cœur », mais plutôt que « son cœur » a été porté davantage par certains éléments (ce qui était perçu comme des sources de réconfort, les pensées, émotions, etc.) que ceux qu'elle aurait souhaités – et qu'elle le regrette. C'est d'ailleurs l'une des raisons pour lesquelles il apparaît important de « veiller sur son cœur »<sup>93</sup>.

<sup>91</sup> Michel Johner, « Introduction à la conception chrétienne du corps », dans Michel Johner (dir.), *Le corps et le christianisme. Actes du colloque universitaire organisé par la Faculté Libre de Théologie Réformée d'Aix-en-Provence*, Charols, Éditions Excelsis et Édition Kerygma (coédition), 2003, page 5.

<sup>92</sup> Dans la Bible, la lettre de Paul aux *Romains*, chapitre 7, verset 19.

<sup>93</sup> Paraphrase à partir de l'énoncé dans la Bible au livre des *Proverbes*, chapitre 4, versets 23 à 27.

Ici, il est important de ne pas perdre de vue le fait que l'anthropologie chrétienne présente l'être humain comme héritant d'une « nature humaine corrompue » (depuis la Chute). Héritant d'une nature humaine déçue, son « cœur » pourra donc « naturellement » le porter à se tourner vers son égo et sa propre évaluation des choses. Laissé à lui-même, le cœur est ramené à ses propres jugements et inclinaisons, aux repères de son égo.

**Par contraste, les lettres de Paul de Tarse (dans la Bible) portent en creux l'appel à un éthos qui peut sembler déroutant : *deviens qui tu es*<sup>94</sup>.** N'est-ce pas paradoxal de « devenir » qui « l'on est » ? Pour mieux le saisir, il faut en venir à considérer la question de notre identité profonde ; c'est-à-dire ce en quoi consiste notre identité la plus fondamentale.

*Devenir « qui l'on est »* renvoie à la question de notre identité. D'une certaine manière, on peut considérer que notre identité, c'est tout ce qui peut nous définir. Ce qui peut venir nous définir ou nous positionner inclut des aspects parfois très généraux comme des aspects plus profonds. Par exemple, le fait d'appartenir à une époque donnée dans une culture particulière, le fait d'être en couple ou non, d'avoir des enfants (ou d'en souhaiter) ou pas, notre profession, nos intérêts, ce à quoi on est attaché (ce qui nous importe), nos champs de compétences ou d'expertises, nos convictions, notre manière de considérer certaines valeurs, nos aptitudes, nos talents et nos dons, etc. Il y a donc aussi divers niveaux de profondeur et de « superficie » (et parfois de « superficiel ») touchant à « qui l'on est » vraiment. Par exemple, nos goûts et certaines de nos compétences peuvent changer (tout comme notre santé et notre statut social) sans nécessairement changer substantiellement les aspects plus profonds (ou fondamentaux) de notre identité. Dit autrement, certaines caractéristiques qui tendent à nous définir, à indiquer « qui » l'on est, sont secondaires et « accessoires » (ou qu'en « superficie ») par rapport à d'autres éléments essentiels (ou plus « profonds »).

À cet égard, il peut y avoir une très grande variété (dans ce qui peut décrire les uns et les autres) qui demeure un bienfait dans l'anthropologie chrétienne. D'ailleurs, s'il fallait que tous soient uniformes ou que tous soient faits « sur le même moule » de préférences, aptitudes et compétences (etc.), cela ne serait pas cohérent avec ce qu'incluent dans l'anthropologie chrétienne les notions d'égale valeur de dignité (de tous les êtres humains) et de relations horizontales saines avec un respect de ce qui est différent de nous chez les autres personnes.

---

<sup>94</sup> Cf. Herman Ridderbos, *Paul. An Outline of his Theology*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Co., 1997 (1975), 587 pages.

Cela dit, si l'identité se limitait qu'à la description de toutes nos caractéristiques qui sont actuellement présentes et effectives, il n'y aurait pas à *devenir* « qui » l'on est – on le serait déjà. Pour l'anthropologie chrétienne, *devenir* « qui » l'on est touche au niveau le plus profond de l'identité humaine. Parmi tous les éléments pouvant se présenter comme étant « identitaires », c'est ce qui est le plus fondamental qui constituera la véritable identité de base. Or, dans cette anthropologie l'élément identitaire le plus profond et le plus fondamental relève pour l'être humain de sa caractéristique d'avoir été créé en « image de Dieu » et d'être porteur de cela. Cependant, en même temps que cela fait partie de l'identité humaine, cela n'est pas pour autant incarné dans le vécu de l'identité de la personne, puisque la corruption de la nature humaine porte plutôt à s'en détourner (et se tourner vers notre ego et notre propre manière de voir les choses). Dit autrement, selon l'anthropologie chrétienne, le caractère déchu du « cœur » (c'est-à-dire de l'ensemble des éléments qui nous pousse à agir) tend non seulement vers l'ego, mais aussi au reniement de l'identité profonde en *imago Dei* (pourtant présente dans la nature profonde, selon cette anthropologie)<sup>95</sup>.

Dans cette perspective, « *devenir qui l'on est* » se situe dans la dynamique entre « ce qui devrait être » (la reconnaissance de « l'image de Dieu » à l'intérieur de nous, et tout ce qui est impliqué par cela) et « ce qui est » (« l'image de Dieu altérée », la nature humaine corrompue, le détournement de cette identité profonde). Selon l'anthropologie chrétienne, « devenir qui l'on est » consiste tout d'abord dans la reconnaissance de son identité la plus profonde qui se définit par la création comme porteur de « l'image de Dieu » (la création en *imago Dei*). Plus concrètement, cela implique que par-delà la diversité des préférences, aptitudes, compétences (etc.), l'ensemble des spécificités de la personne devrait être mis en harmonie avec les diverses caractéristiques de l'image de Dieu » (dans les relations avec les autres personnes, dans l'usage de la raison et de la créativité, dans le rapport avec l'environnement, dans ce qui oriente le caractère, etc.). Dit autrement, dans cette anthropologie on peut ici faire une nuance distinctive entre « l'identité profonde » d'une personne (son identité fondée en image de Dieu) et la « personnalité » d'une personne (ses traits et particularités). À partir de cette

---

<sup>95</sup> Note anticipative en vue de points de comparaisons entre les anthropologies : Nietzsche, qui a une perspective fermement athée, va reprendre de Paul (anthropologie chrétienne) l'idée de « devenir qui l'on est », mais en changeant son orientation. La notion de « forces vitales » que l'on verra dans la conception anthropologique athée de Nietzsche sera calquée sur la notion de « cœur » de l'anthropologie chrétienne. Mais Nietzsche va inverser la direction/destination pour « devenir qui l'on est ». Ce qui est une entrave du cœur menant à la perte dans l'anthropologie chrétienne, va devenir l'élément à nourrir et à exalter chez Nietzsche. Et inversement, la cible à viser pour devenir « qui l'on est » dans l'anthropologie chrétienne, va devenir une entrave à abattre chez Nietzsche.

reconnaissance de l'identité profonde, il devient alors possible de commencer à tendre de plus en plus vers une marche qui honore les diverses caractéristiques liées à l'*imago Dei*<sup>96</sup>. Ou pour être plus précis, on peut considérer que dans l'anthropologie du Monothéisme chrétien, « devenir qui l'on est » consiste dans la reconnaissance que son identité la plus profonde s'ancre en Jésus-Christ et en relation avec lui. Et ce, notamment dans la mesure où, selon les termes du théologien Paul Wells (professeur émérite de la Faculté Jean Calvin, à Aix-en-Provence), il apparaît que

« [dans] le Nouveau Testament, à part deux références générales à l'image de Dieu, en 1 Corinthiens 11.7 et Jacques 3.9, le mot *image* (*eikôn*) est presque toujours utilisé pour Jésus-Christ comme étant l'image authentique de Dieu, celle qui restaure la notion d'image dans l'humanité »<sup>97</sup>.

En plaçant ensemble les notions de « cœur » et « d'identité », on peut donc saisir que lorsque Jésus-Christ affirme qu'il est venu « pour guérir les cœurs brisés » (Luc 4.18 en échos au Psaume 147.3 et au livre d'Ésaïe 49.9)<sup>98</sup>, il ne parle pas simplement d'émotions à guérir. En disant qu'il est venu « pour guérir les cœurs brisés », Jésus-Christ affirme qu'il est venu pour les personnes dont le centre de décision et des motivations (le « cœur ») est brisé par le péché (par la rupture face à Dieu opérée avec la nature humaine déchue, altérée avec la Chute).

### Implications pour la relation de couple

Sans être exhaustifs, les éléments déjà mentionnés de cette anthropologie permettent de dégager un certain nombre d'implications sur la manière d'envisager la relation de couple, dans cette perspective.

---

<sup>96</sup> Pour reprendre la nuance entre « identité profonde » et « personnalité », deux personnes reconnaissant que leur identité profonde est fondée sur l'image de Dieu/Christ ne vont pas incarner cette identité à l'identique selon leur personnalité. Par exemple, les deux personnes peuvent tendre vers des rapports aux autres qui témoignent d'un respect d'une égale dignité, mais ne pas incarner cela de la même manière selon le tempérament plus introverti de l'une des personnes et le tempérament plus extraverti de l'autre. De même, pour garder le même exemple, tout en tendant vers des relations respectant l'égale dignité, le type d'interactions avec les autres pourra différer pour la personne qui se sent douée dans une profession de « travail social » et pour la personne qui se sent douée dans une profession de « travail scientifique en laboratoire », tout comme pour la personne qui se sent douée dans une profession « artistique » ou encore douée dans une profession en « maintenance industrielle ».

<sup>97</sup> Paul Wells, *La grâce (étonnante) de Dieu. Une théologie biblique et systématique de l'alliance, Volume 1*, Charols, Éditions Excelsis, 2021, page 420.

<sup>98</sup> Dans le passage relaté dans l'*Évangile* selon Luc au chapitre 4 versets 16 à 19, Jésus cite ensemble des éléments du *Psaume 147* verset 3 et du livre d'*Ésaïe* au chapitre 49 (dans la Bible).

D'abord, le couple peut être l'occasion d'exercer son amour. Ce besoin sain d'exercer son amour peut bien sûr s'exercer sans relation de couple, puisque d'autres types de relations « humainement riches » permettent de l'exercer, tels que l'amitié et certains liens familiaux. Cependant, le couple est une relation de grande proximité et intimité, qui permet d'exercer l'amour au travers d'une gamme vaste et profonde d'aspects spécifiques. Ensuite, la relation de couple dans cette anthropologie devra tendre vers les caractéristiques saines qui découlent de « l'image de Dieu ». Ainsi, même si les deux personnes dans le couple ont des rôles différents, des professions différentes, des sensibilités différentes, des préoccupations différentes et des préférences différentes (etc.), le tout devra s'harmoniser avec une relation de respect de l'égale dignité de chacun, une relation de « vis-à-vis », et une relation où chacun veille au bien de l'autre – et veille au bien du couple (qui devient un « nous », et pas simplement une addition de deux « je »).

En contrepartie, il faut aussi tenir compte du fait que l'anthropologie chrétienne présente l'être humain comme « héritant » d'une « nature humaine corrompue ». Cela fait en sorte qu'il ne sera pas nécessairement « naturel » de tendre constamment vers les caractéristiques saines de « l'image de Dieu », même si les deux personnes y adhèrent. Chaque membre du couple aura donc à chercher à « faire mourir » ses désirs égoïstes pour veiller au bien du couple. Pour éviter les mécompréhensions, il est important de noter que (dans cette anthropologie) il ne s'agit *pas* de tenter de « faire mourir » *tous* les désirs, mais les désirs *égoïstes*. Ou encore, *la manière égoïste de mettre de l'avant certains désirs* qui, en eux-mêmes, ne sont pas forcément mauvais. Par exemple, désirer avoir une carrière épanouissante n'est pas (en tant que tel) un désir égoïste à faire mourir ou à écarter. En revanche, si cela se fait en infligeant une souffrance à l'entourage ou en imposant à l'autre personne dans le couple toute une série de tâches, alors cela devient un désir égoïste (ou une manière égoïste de mettre de l'avant ce désir). Ici, l'orientation pour le bien du couple (en cherchant la « mise à mort » pour chacun de ses propres désirs égoïstes) ne sera pas liée aux désirs ou aux projets spécifiques de l'un ou l'autre, mais à un commun accord de chercher les critères pour le bien du couple dans un repère « externe » à l'*ego* de chacun, c'est-à-dire avec ce qui découle des principes liés à « une création en image de Dieu » (revoir les diverses caractéristiques de cela dans les sections plus haut).

De plus, ce qui a été mentionné jusqu'à maintenant implique que dans cette anthropologie, la relation de couple a une visée d'édification du cœur de chaque personne. En d'autres termes, la relation de couple implique pour visée (ou but) pour chacune des personnes de chercher une « amélioration progressive de soi » – cette « amélioration de soi » se définissant ici non pas en fonction des projets de chacun, mais selon « l'identité profonde » (revoir à ce sujet la partie sur « le cœur » – détourné en lui-même – et « l'identité profonde » à affermir pour devenir « qui » l'on est). Pour mieux saisir ce qui fait

en sorte que le couple revêt une telle visée « d'amélioration progressive de soi-même », on peut relever que s'il s'agissait non pas de travailler sur sa propre amélioration (en fonction de « l'identité profonde » spécifique à cette anthropologie), mais de simplement se placer en position d'*accusateur* ou de *juge* pour souligner les torts de l'autre, alors l'attitude briserait la considération de l'égalité dignité de l'un et de l'autre. De même, si la « raison d'être » du couple était simplement que l'autre personne nous rende heureux (ou si le but du couple était simplement de nous fournir le bonheur), alors il n'y aurait pas nécessairement un grand intérêt à mettre nos propres intérêts égoïstes de côté ni un grand intérêt à travailler à notre propre amélioration. Cela dit, cela ne veut pas dire que le bonheur n'a pas de place ici. Au contraire, bien que cela puisse sembler contre-intuitif, c'est parce que la visée (ou le but) n'est pas de s'attendre à ce que la « raison d'être » du couple soit notre bonheur (et en ne s'attendant pas à ce que l'autre soit responsable de notre bonheur) que les deux ne sont pas placés dans une dynamique de négociation, mais plutôt de disposition à chacun travailler sur eux. Dans une dynamique de négociation, on ne peut jamais obtenir plus que ce que l'autre consent à céder, en balance avec ce que l'on cède. Alors que dans une dynamique où les deux sont prêts à prendre sur soi 100% du « travail » de leur propre « amélioration progressive de soi », les deux obtiennent aussi progressivement 100% du meilleur de l'autre – ce qui surpasse logiquement une dynamique de négociation.

Enfin, on peut noter que l'ensemble de ce qui précède implique que le couple considère que l'amour (l'un pour l'autre) constitue un engagement fidèle, « pour le meilleur et pour le pire », « dans les bons jours comme dans les mauvais jours ». De manière générale du moins ; c'est bien sûr différent dans une situation de « danger imminent et objectivable » telle que de la violence physique ou sexuelle, ou encore un abus d'enfant. Ce genre de cas d'exception mis à part, si on revient sur l'implication de considérer l'amour comme un engagement dans cette anthropologie, pour mieux le saisir, on peut relever qu'il est plutôt rare qu'une personne dise que « l'infidélité » soit une valeur importante pour elle. Habituellement, les personnes vont considérer que la fidélité est importante, tout comme la fiabilité. Cependant, les dissonances autour de la valeur de la « fidélité » relèvent le plus souvent du fait que les uns et les autres n'entendent pas nécessairement la même chose par « fidélité ». Dans une conception minimale de la fidélité, quelqu'un pourrait définir cela par le fait de ne pas avoir de contact physique sensuel ou sexuel avec quelqu'un d'autre. Mais il est aussi possible de considérer que cette conception minimale ne soit pas suffisante. Par exemple, est-ce que l'on désignerait comme un modèle de fidélité une personne qui n'a pas de contact sensuel avec une autre personne, mais qui a une dépendance envahissante à la pornographie ? Ou encore, est-ce que l'on désignerait comme un modèle de fidélité une personne qui dirait qu'au moment des contacts intimes avec l'autre personne dans le couple, elle pense systématiquement à quelqu'un d'autre dans l'entourage qu'elle désire ? Dans cette mesure, quelqu'un pourrait ajouter dans sa définition de la fidélité que celle-ci doit aussi inclure les pensées. Mais certaines

conceptions de la fidélité peuvent être encore plus substantielles. Par exemple, une personne qui respecterait les éléments mentionnés jusqu'à présent, mais qui réserverait toutes ses confidences intimes pour quelqu'un d'autre, est-ce que ce serait un modèle de fidélité à l'égard de l'autre ? Dans cette mesure, une conception de la fidélité encore plus substantielle pourrait ajouter une dimension de fidélité affective, en plus des autres éléments. Et encore, une conception plus élevée de la fidélité pourrait considérer que tous ces éléments, bien qu'essentiels, ne sont pas complets. Imaginons par exemple une personne qui respecterait tous ces éléments, mais qui romprait tous les mois pour engager une relation avec un autre partenaire, dès qu'elle aurait l'impression de pouvoir trouver mieux. Est-ce qu'une telle personne serait un modèle de fidélité ? Ou encore, imaginons une personne qui respecterait aussi tous les éléments déjà mentionnés, mais seulement tant que l'autre lui apporte suffisamment et qu'elle ne trouve pas plus profitable pour ses intérêts d'aller avec une autre personne qui se présenterait. Encore là, est-ce qu'une telle personne serait un modèle de fidélité ? Tout cela conduit donc à considérer qu'une conception plus globale de la fidélité pourrait aussi ajouter à tous les autres éléments mentionnés comme composantes de la fidélité, la composante d'un engagement dans le temps, dans la durée<sup>99</sup>. C'est le cas ici, dans l'anthropologie chrétienne.

On peut aussi relever que la dimension d'un engagement fidèle pour le couple, « dans les bons jours comme les mauvais jours », déploie aussi beaucoup plus de profondeur pour les éléments de relation de « vis-à-vis », de relation avec une égale valeur de *dignité intrinsèque* à chacun, ainsi que d'une relation où les deux veillent véritablement au bien de l'autre et au bien du couple. Sans la dimension d'engagement à une fidélité dans la durée, ces éléments pourraient se révéler être en fait conditionnels à la durée de nos propres intérêts.

### Quels critères pour discuter ?

Comment exercer le discernement à propos des caractéristiques de l'anthropologie chrétienne ? Comment savoir s'il est adéquat de considérer l'être humain selon les caractéristiques de « l'image de Dieu » de cette anthropologie – avec à la fois l'*imago Dei* (caractéristiques saines) et l'*imago Dei déformée, altérée* par la Chute (caractéristiques malsaines de la « nature humaine » déchue) ?

---

<sup>99</sup> On trouve ici l'idée du mariage pour le couple. D'une certaine façon, quelqu'un pourrait dire que tous les éléments de la fidélité (y compris une fidélité dans la durée) peuvent être présents sans le mariage et que cela n'est qu'un « bout de papier » ne changeant rien. En même temps, cette remarque se retourne contre elle-même. Si ce n'est qu'un « bout de papier » (contrat) qui ne change pas grand-chose, pourquoi alors y aurait-il le besoin de bien évaluer cela avant de le faire et pourquoi y aurait-il des réticences à se marier ? Si cela ne « change rien », d'où vient la réticence ? L'anthropologie chrétienne soulève ici une question : dans la réticence à marquer l'alliance par le mariage, est-ce qu'il n'y a pas de dissimulé chez la personne un désir de se réserver la possibilité de « l'infidélité », en préservant la possibilité de partir « le plus facilement possible » si un jour cette personne aime mieux aller avec quelqu'un d'autre ?

Il existe en philosophie plusieurs arguments plaidant en faveur de l'existence de Dieu<sup>100</sup>. Cependant, même si l'on admet l'un ou l'autre de ces arguments en faveur de l'existence de Dieu (et même si on les admet tous), cela n'implique pas nécessairement pour autant que « Dieu » soit *le Dieu de la Bible*. Bref, les arguments strictement philosophiques en faveur de l'existence de Dieu demeurent trop théoriques, trop abstraits<sup>101</sup> pour trancher à propos de la conception monothéiste – tout comme les arguments philosophiques à son encontre. Pour mieux cerner la base de discussion possible pour l'anthropologie chrétienne, il est donc préférable de d'abord cerner quel est le rôle et la place de Jésus-Christ dans la conception chrétienne – où Jésus-Christ, comme le nom l'indique, est considéré comme étant le fondement, la pierre angulaire.

À cette fin, nous allons **d'abord** aborder le « **fondement interne** » du christianisme. Par « fondement interne », nous entendons ici le « fondement vu de l'intérieur » de la conception chrétienne, c'est-à-dire la manière dont Jésus-Christ est présenté comme fondement (de cette conception) par les personnes qui y adhèrent réellement (c'est-à-dire par les personnes qui se situent à l'intérieur de la conception chrétienne). **Par la suite**, nous aborderons le « **fondement externe** » du christianisme. Par « fondement externe », nous entendons le « fondement (de la conception chrétienne) vu de l'extérieur ». C'est-à-dire, les manières possibles par lesquelles la présentation de Jésus-Christ peut être évaluée en tant que « fondement » (de cette conception) par les personnes qui n'y adhèrent pas nécessairement (c'est-à-dire par des personnes qui ne se situent pas nécessairement à l'intérieur de la conception chrétienne ; qui l'examine « de l'extérieur »).

### « Fondement interne » : le fondement du christianisme du point de vue interne à la conception

Un premier point à considérer, c'est que les toutes premières personnes qui sont devenues des disciples de Jésus-Christ – et les toutes premières personnes qui se sont converties à

---

<sup>100</sup> À titre d'exemples : l'argument cosmologique de Kalâm et la réadaptation de cet argument en 1979 par le philosophe analytique William Lane Craig, l'argument du « premier moteur » d'Aristote, la preuve ontologique de Cantorbéry, les cinq « preuves » de Thomas d'Aquin, les quatre « preuves » de Franz Brentano, l'argument téléologique de William Paley, l'argument du « fin réglage » de William Lane Craig, l'argument dit « historique » du Proche-Orient, l'argument de la nécessité d'une objectivité morale (repris entre autres par Fédor Dostoïevski et William Lane Craig), l'argument de la conscience de John Henry Newman, l'argument anthropique de Gregory A. Boyd, etc.

<sup>101</sup> C'est d'ailleurs l'un des sous-entendus de la célèbre phrase de Blaise Pascal : « Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants » (Cf. Blaise Pascal, *Memorial* dit de la Nuit de feu, rédigé dans la nuit du 23 au 24 novembre 1654). Dans ce texte bref, Blaise Pascal exprime la nuit de sa conversion à Jésus-Christ.

ce que l'on appelle le christianisme – étaient des juifs. Jésus était juif. Les douze apôtres<sup>102</sup> ainsi que tous les autres<sup>103</sup> disciples (incluant plusieurs femmes<sup>104</sup>) qui ont suivi Jésus avant sa crucifixion étaient juifs. Quarante jours après la crucifixion de Jésus, lorsqu'il y a des conversions de masse à Jérusalem, ce sont tous des juifs de diverses régions (qui s'étaient rassemblés à Jérusalem pour la fête de la Pentecôte – à l'origine « une fête des moissons »<sup>105</sup>). Paul de Tarse était un juif zélé qui persécutait les chrétiens pour les mettre à mort, avant de se convertir et de devenir lui-même chrétien (Paul de Tarse a par la suite écrit treize des lettres<sup>106</sup> qui composent le Nouveau Testament dans la Bible). Lorsque l'annonce de « la Bonne Nouvelle de Jésus » se propage dans les années qui suivent la crucifixion de Jésus, elle est d'abord annoncée dans les synagogues – c'est-à-dire aux juifs – avant d'être aussi annoncée aux non-juifs. Bref, bien que Jésus ait été rejeté par un certain nombre de « religieux » juifs (particulièrement par des pharisiens), il ne faut pas perdre de vue qu'un très grand nombre de juifs (y compris certains pharisiens) se sont convertis à Jésus-Christ. Dans les vingt-cinq premières années qui ont suivi la crucifixion de Jésus, il y a dans la ville de Jérusalem « plusieurs dizaines de milliers de Juifs » (Actes 21.1)<sup>107</sup> qui sont devenus chrétiens (la ville de Jérusalem devait compter à cette époque entre 60 000 et 80 000 habitants<sup>108</sup>). Cette quantité de « plusieurs dizaines de milliers de Juifs » est pour la ville de Jérusalem seulement, et ne compte pas tous les juifs convertis dans toutes les autres villes. Bref, ce ne sont pas que des non-juifs qui sont devenus chrétiens, c'est aussi un nombre très considérable de Juifs.

Or, les Juifs (tout comme les non-juifs) qui se sont convertis à Jésus-Christ ne le considéraient pas en tant que philosophe ou sage. Et, en se convertissant à Jésus-Christ,

---

<sup>102</sup> Philippe, Nathanaël, Simon (Pierre) et son frère André, Simon le Zélé, Jude (Thaddée ou Judas fils de Jacques ; à ne pas confondre avec Jude le frère de Jésus), Jacques le Mineur (fils d'Alphée), Jacques le Majeur et son frère Jean, Lévi (Matthieu), Thomas, et Judas Iscariot\*(\*qui trahit cependant Jésus).

<sup>103</sup> Marc, Joseph d'Arimatee, Joseph Barsabbas, Matthias, Nicodème, Lazare, Marthe et Marie, Marie de Magdala, Jeanne (l'épouse de Chuza, l'administrateur d'Hérode), Suzanne, etc.

<sup>104</sup> Cf. notamment : Luc 8.1-3 ; Luc 23.5 ; Luc 23.49. Les recherches reconnaissent par ailleurs « le rôle que certaines femmes jouent dans le soutien financier dont Jésus a bénéficié » (citation de l'appareillage critique de la Bible d'études Semeur, 2018, page 1637).

<sup>105</sup> Ben Witherington, *Histoire du Nouveau Testament et de son siècle*, Charols, Éditions Excelsis, 2001, page 191.

<sup>106</sup> La lettre aux Romains, la 1<sup>re</sup> lettre aux Corinthiens, la 2<sup>e</sup> lettre aux Corinthiens, la lettre aux Galates, la lettre aux Éphésiens, la lettre aux Philippiens, la lettre aux Colossiens, la 1<sup>re</sup> lettre aux Thessaloniciens, la 2<sup>e</sup> lettre aux Thessaloniciens, la 1<sup>re</sup> lettre à Timothée, la 2<sup>e</sup> lettre à Timothée, la lettre à Tite et la lettre à Philémon.

<sup>107</sup> Pour le contexte, voir : Ben Witherington, *Histoire du Nouveau Testament et de son siècle*, Charols, Éditions Excelsis, 2001, pages 315 à 319.

<sup>108</sup> Plusieurs dizaines de milliers de Juifs sur une population de 60 000 à 80 000 – ou tout au plus de 100 000 (population qui n'est pas composée que de Juifs), cela fait un très haut pourcentage de conversions de Juifs qui deviennent Chrétiens.

ces Juifs ne considéraient pas renier le Dieu de leurs ancêtres, le « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ».

Les Juifs qui se consacraient à leur Dieu étaient attachés aux promesses et aux prophéties des Écritures Saintes du *TaNak* (ce qui correspond aux 39 livres de la partie « Ancien Testament » dans la Bible). Or, plusieurs textes de ces Écritures annoncent un « Messie », un « Christ », un « Oint »<sup>109</sup> (selon leur conception). Par exemple, au chapitre 42 du livre du prophète Ésaïe<sup>110</sup>, il est question d'un « serviteur du Seigneur » : en considérant le contexte plus large du texte d'Ésaïe, il y a 4 champs présentés pour ce mystérieux « serviteur du Seigneur » à venir. Le 4<sup>e</sup> champ présente que celui-ci allait mourir à la place de ses fidèles ; c'est-à-dire que celui-ci allait payer pour la transgression (le péché) de ses fidèles. Ce 4<sup>e</sup> champ de « serviteur du Seigneur », un ultime « Oint » annoncé par le prophète Ésaïe s'applique à Jésus (et à aucun autre « fidèle » ou « prophète », pour ce qui est de ce 4<sup>e</sup> champ au minimum). Mais en même temps, avec Jésus cela implique aussi que celui-ci a l'autorité de Dieu lui-même pour établir une « nouvelle » alliance. Ce qui change ou, disons, amplifie considérablement la perspective des attentes de ce qui était attendu pour les Juifs avec le « Oint » – *Christòs* (Christ) ou *Mashia'h* (Messie) – à venir.

Or, les Juifs qui se consacraient à Dieu étaient aussi – et tout autant – attachés au respect des directives liées au Monothéisme, indiquées dans les Écritures Saintes du *TaNak* (ce qui correspond aux livres de la partie « Ancien Testament » dans la Bible). À cet égard, un élément capital qui leur était transmis stipule que « l'Éternel [Dieu] est un » (Deutéronome 6.4), de même qu'ils considéraient avoir reçu par Moïse l'indication que Dieu leur commande de ne pas avoir « d'autres dieux devant [sa] face » (Exode 20.3). Ainsi donc, le

---

<sup>109</sup> Christ, Messie et Oint ont la même signification, mais proviennent simplement de langues différentes. Le mot *Christòs* (en grec) est traduit en français par Christ, qui est un terme équivalent au mot *Mashia'h* (en hébreu) qui est traduit en français par Messie, et qui est lui aussi un terme équivalent au mot français *Oint*. Celui qui est *oint*, celui qui reçoit une *onction*, ou celui qui est *christòs* ou *mashia'h*, c'est celui qui est mis à part (ou qui est choisi) pour une fonction particulière. Bref : *Christòs* (en grec) = Christ = *Mashia'h* (en hébreu) = Messie = Oint (celui qui est oint, qui est mis à part). Les termes étaient à l'origine associés au fait que l'on venait symboliquement « oindre d'huile » la barbe de la personne mise à part pour un rôle particulier. Ce geste symbolique est lui-même dérivé d'une pratique chez les bergers, recouvrant d'huile la laine de la tête des brebis pour les protéger des poux qui, autrement, pouvaient entrer dans leur tête par leurs oreilles. Bref, le terme « Oint » (ou *Christòs* ou *Mashia'h*) est dérivé du fait que la pratique d'oindre d'huile est venu à symboliser une onction de protection pour une fonction particulière – sociale ou religieuse – pour laquelle une personne était « mise à part » (ou choisie). Par exemple, ce fut le cas pour le roi David qui fut oint d'huile trois fois : dans le grand récit des Écritures saintes, on peut le lire en *1 Samuel 16.13* lorsque David est oint d'huile par le prophète Samuel (à Bethléem), en *2 Samuel 2.4* lorsque David est oint d'huile par les Anciens de Juda (à Hébron), et en *1 Chroniques 11.3* lorsque David est oint d'huile par les Anciens de Juda et d'Israël (à Jérusalem ; avec l'ensemble de leur « nation ») – cette 3<sup>e</sup> occurrence est aussi rapportée en *2 Samuel 5.3*.

<sup>110</sup> Ésaïe est « reconnu » dans les trois variantes du monothéisme : dans le judaïsme, dans le christianisme et dans l'islam.

fait que Jésus se présentait comme ayant les prérogatives de *leur* Dieu – le Dieu de l'univers, Jésus se présentant notamment comme s'il allait de soi qu'il était en son pouvoir de décider de pardonner *leurs* offenses à *leur* Dieu – apparaissait comme blasphématoire, considérant l'ordonnance mainte fois répétée qu'il n'y a qu'un seul Dieu et de ne pas se faire d'autres dieux. Cela créait nécessairement un choc pour eux, et il fallait que les Juifs puissent saisir la Trinité<sup>111</sup> pour accepter le ministère terrestre de Jésus-Christ et se « convertir ».

Le tout culmine dans la présentation de la crucifixion *et* de la résurrection corporelle de Jésus *et* de son ascension comme événement historique (réel) permettant la Rédemption, le « rachat des péchés » pour les personnes qui se place sous sa « Seigneurie ».

Du point de vue interne à cette conception (pour les personnes qui y adhèrent, donc), il y a trois clauses que la Bible présente pour le rachat des péchés.

- 1) Reconnaître que l'on a besoin d'être pardonné / racheté.
- 2) Reconnaître le sacrifice de Jésus à la Croix comme paiement valide (c'est-à-dire : la reconnaissance que Jésus peut être, par substitution, un paiement *parfait* comblant la justice de Dieu – pour les personnes qui s'en remettent à lui)<sup>112</sup>.
- 3) Reconnaître que Jésus est ressuscité corporellement (c'est-à-dire, que Jésus a l'autorité de Dieu pour pardonner/racheter, puisque dans le monothéisme seul Dieu peut faire une Alliance (de lui avec les êtres humains) et c'est Dieu seul qui peut fixer les termes du contrat, de l'Alliance). La résurrection et l'ascension sont présentées comme les sceaux que Jésus est Dieu (Trinité) et qu'il a l'autorité de cette Nouvelle Alliance (car si Jésus-Christ n'est pas ressuscité, rien ne dit/garantis

<sup>111</sup> La 3<sup>e</sup> personne de la Trinité est, dans le christianisme, le Saint-Esprit. Si les Juifs de l'époque *qui se sont convertis* acceptaient Jésus avec l'autorité de Dieu, ils considéraient aussi le fait que Jésus a (avant sa crucifixion) promis à *ses disciples* l'envoi d'un « consolateur » (*Évangile* selon Jean, chapitre 15, verset 26). Si ce consolateur n'est pas envoyé *avant la mort* des disciples à qui Jésus s'adressait en faisant cette promesse (à ce moment-là), alors il aurait menti ou se serait trompé. Or, si tel est le cas, il n'aurait même pas pu être un « prophète » ou un « sage » pour ces Juifs convertis à Jésus-Christ, puisque pour ceux-ci un prophète n'avait pas le droit à l'erreur (*pas même à une seule erreur*). C'est pourquoi selon eux, « le Saint-Esprit envoyé à la Pentecôte » était le « consolateur » promis par Jésus – et, étant donné la nature de la présentation qui en est faite, cela vient s'articuler pour eux avec une conception Trinitaire du monothéisme.

<sup>112</sup> À cet égard, Timothy Keller écrit que pour les personnes se reconnaissant pleinement dans l'appartenance à Jésus-Christ : « [Jésus] peut dire, effectivement : « Père [Dieu], ces gens ont péché, et d'après la loi, le salaire du péché, c'est la mort. Mais j'ai payé pour ces péchés. Regarde, voici mon sang, symbole de ma mort! Sur la croix, j'ai entièrement payé la sanction de leurs péchés. Exiger deux sanctions pour le même péché, ce serait injuste. Donc, je ne sollicite pas ta clémence, je demande justice. ». Cf. Timothy Keller, *Rencontres avec Jésus. Des réponses inattendues aux plus grandes questions de la vie*, Trois-Rivières, Éditions Cruciforme, 2015, page 153.

que son sacrifice est accepté comme paiement pour combler la justice de Dieu **ET** instaurer une Nouvelle Alliance, c'est-à-dire un renouvellement des clauses du contrat d'engagement de Dieu).

Une question (pour cette perspective) :

- Qui est au bénéfice de cette nouvelle alliance ?
- La réponse qui est présentée dans cette conception : toute personne qui se repend et qui reconnaît que Jésus-Christ est mort (en sacrifice) pour nos péchés et qu'il est ressuscité corporellement, puis élevé avec Dieu (Trinité).

Dans cette mesure, on peut mieux comprendre pourquoi la mort **et** la résurrection corporelle de Jésus sont capitales pour l'adhésion chrétienne. Par exemple, l'apôtre Paul écrit aux Corinthiens :

« si Christ n'est pas ressuscité, votre foi est vaine, vous êtes encore dans vos péchés (18) et ceux qui sont morts en Christ sont perdus. (19) Si c'est dans cette vie seulement que nous espérons en Christ, nous sommes les plus malheureux de tous les hommes. » (1 Corinthiens 15.17-19)<sup>113</sup>.

Bien sûr, ce sont là des éléments « internes » à la conception chrétienne. Si on l'examine « de l'extérieur », il peut être plus difficile de voir d'emblée comment se positionner face à tout cela. Cependant, ces éléments « internes » nous donnent quelques indications. D'abord, la conception chrétienne ne se présente pas comme une simple « croyance » : elle se présente comme relevant d'un événement historique. En ce sens, elle se place sur le registre des « faits » : soit cela a eu lieu, soit ce n'est pas le cas. Étant donné notre distance par rapport aux événements, cela peut nous sembler difficile à discerner (ou difficile de voir s'il vaut le coût d'y mettre le temps pour tenter de discerner), mais cela donne néanmoins un certain cadre pour les réflexions sur le sujet. C'est pourquoi certains penseurs<sup>114</sup> ont proposé qu'une réflexion philosophique pouvait commencer par une méditation portant sur « l'identité » la plus plausible de Jésus. C'est ce que propose le « fondement externe » et le « trilemme classique » sur Jésus, que nous allons survoler dans les prochaines sections.

---

<sup>113</sup> Cette lettre de Paul aux Corinthiens est datée de l'an 54 ou 55 (« lors de son séjour à Éphèse, durant son troisième voyage missionnaire, quelque 4 ou 5 ans après la fondation de l'Église de Corinthe. » ; les versets 3-7 reprennent le *credo* connu dans l'Église naissante dans une fourchette de 2 à 5 ans après les événements de la Croix).

<sup>114</sup> Voir le « trilemme classique », et divers auteurs qui y réfèrent, ci-après.

« Fondement externe » : l'examen du fondement (au christianisme) d'un point de vue extérieur

Comme mentionné plus haut, par « fondement externe » nous désignons ce qui peut être évalué comme « fondement » (à la conception chrétienne) d'un point de vue extérieur à cette conception. C'est-à-dire, comment Jésus-Christ peut être évalué en tant que « fondement » (de cette conception) par les personnes qui n'y adhèrent pas nécessairement (c'est-à-dire par des personnes qui ne se situent pas nécessairement à l'intérieur de la conception chrétienne ; qui l'examine « de l'extérieur »).

À cet égard, le trilemme classique sur l'identité de Jésus (voir la prochaine section) est souvent présenté comme « fondement » externe.

Le « trilemme classique » (Jean, Thomas More, John Ducas, G.K. Chesterton, C.S. Lewis, Tim Keller, Bono)

Quelle est l'identité véritable de Jésus : c'est le trilemme « classique »<sup>115</sup> formulé notamment<sup>116</sup> par **Thomas More**<sup>117</sup> (1478-1535) et popularisé par **John Ducas**<sup>118</sup> (1796-1870), puis repris avec des précisions à la fois par **G.K. Chesterton**<sup>119</sup> (1874-1936), par **C.S.**

---

<sup>115</sup> On peut lire un historique (non-exhaustif) des versions/formulations de ce trilemme, dans l'article de Kyle Barton publié le 4 mai 2012, sur le site *Conversant Faith* : <https://conversantfaith.com/2012/05/04/the-history-of-liar-lunatic-lord-trilemma> (site consulté le 9 décembre 2023).

<sup>116</sup> Ce trilemme classique est lui-même inspiré de ce qui est déjà sous-entendu dans l'Évangile selon Jean :

A) « Jésus répondit : Si je me glorifie moi-même, ma gloire n'est rien. C'est mon Père qui me glorifie, lui dont vous dites : Il est notre Dieu ! Et vous ne le connaissez pas ; moi, je le connais. Si je disais que je ne le connais pas, je serais semblable à vous, un menteur. Mais je le connais et je garde sa parole. » (Jean 8.54-55).

B) « D'autres disaient : Ces paroles ne sont pas celles d'un démoniaque. Un démon peut-il ouvrir les yeux des aveugles ? » (Jean 10.21).

C) « Thomas lui répondit : Mon Seigneur et mon Dieu ! Jésus lui dit : Parce que tu m'as vu, tu as cru. Heureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru ! » (Jean 20.28-29).

<sup>117</sup> Thomas More (traduit par Mary Gottschalk), *A Dialogue of Comfort Against Tribulation*, 3.14, page 227.

<sup>118</sup> "Rabbi" John Ducas, *Colloquia Peripatetica*, page 109.

<sup>119</sup> G. K. Chesterton, *The Everlasting Man*, page 129.

Lewis<sup>120</sup> (1898-1963), et par Timothy Keller<sup>121</sup> (1950-2023) – et même, par « Bono »<sup>122</sup>, le chanteur du groupe U2.

C.S. Lewis, qui fut professeur à l'Université Oxford et à Cambridge, mais aussi orateur pour des hommes de la Royal Air Force pendant la 2<sup>e</sup> Guerre mondiale, fut invité à donner une série d'émissions sur la foi, à la radio de la BBC (*dans le contexte particulièrement éprouvant de la 2<sup>e</sup> Guerre mondiale*), où il présenta notamment sa version de ce trilemme sur Jésus. Sa présentation complète de ce trilemme se trouve dans un texte intitulé « L'alternative choquante »<sup>123</sup>, reproduit en français au 3<sup>e</sup> chapitre de son livre intitulé *Les fondements du christianisme* (titre original : *Mere Christianity*), qui compile ses présentations à la radio de la BBC.

**Ce trilemme consiste à dire que *puisque Jésus-Christ se présente comme ayant les fonctions réservées à Dieu (par exemple il pardonne des péchés*<sup>124</sup>, alors :**

- **A)** Soit c'est un imposteur / menteur / manipulateur / un être sournois.
- **B)** Soit il est sincère, mais il n'est pas ce qu'il dit être : c'est un malade / fou / psychopathe.
- **C)** Soit c'est réellement Dieu – et dans ce cas, puisqu'il dit que ce qui est contenu dans l'Ancien Testament est vrai, cela doit alors aussi être considéré vrai (puisque dans cette 3<sup>e</sup> option, il est alors bien placé pour affirmer si c'est vrai ou non).

---

<sup>120</sup> C. S. Lewis, « L'alternative choquante », dans *Les fondements du christianisme*, 10<sup>e</sup> édition, Valence, Éditions LLB, 2017, pages 61 à 72.

<sup>121</sup> Timothy Keller, *Rencontres avec Jésus. Des réponses inattendues aux plus grandes questions de la vie*, Trois-Rivières, Éditions Cruciforme, 2015, pages 56 à 67.

<sup>122</sup> Bono (le chanteur du groupe U2) reprend à son compte le raisonnement du trilemme classique à propos de Jésus, lors d'une entrevue télévisée avec Gay Byrne à l'émission *The Meaning of Life* sur la chaîne RTE, en Irlande, en 2013. La vidéo de cette émission, où Bono formule à son compte le raisonnement de ce trilemme classique **dans le segment qui suit l'intervention à partir de 36:33**, est disponible en ligne à cette adresse : <https://youtu.be/OZnsgvmTJmo?si=t2Tx3GS4trdljtpx&t=2193> (vidéo consultée le 26 janvier 2024) ; un extrait abrégé (en 2 minutes 45 secondes) avec sous-titre est aussi disponible à cette adresse : <https://www.youtube.com/watch?v=6Xta6lmOzok> (vidéo consultée le 9 mars 2024).

<sup>123</sup> C.S. Lewis, « L'alternative choquante », dans *Les fondements du christianisme*, 10<sup>e</sup> édition, Valence, Éditions LLB, 2017, pages 61 à 66.

<sup>124</sup> Jésus affirme pardonner les péchés. Par exemple en Marc 2.5-7 : « Jésus, voyant leur foi, dit au paralytique : Mon enfant, tes péchés te sont pardonnés. Il y avait là quelques scribes qui étaient assis et qui raisonnaient en eux-mêmes : Comment celui-là parle-t-il ainsi ? Il blasphème. Qui peut pardonner les péchés, si ce n'est Dieu seul ? » (*Évangile selon Marc*, chapitre 2, versets 5 à 7). *L'Évangile de Marc* (ou *Évangile selon Marc*) est l'une des quatre biographies de Jésus, parmi les 66 livres qui composent la Bible.

Ce trilemme joue alors comme possibilité de « fondement externe » pour examiner la conception chrétienne. Puisque Jésus affirme que tout ce qui est contenu dans les Écritures Saintes<sup>125</sup> est vrai, cela inclut les affirmations sur la création de l'être humain « en image de Dieu » (avec toutes les caractéristiques qui en découlent). Si Jésus est véritablement celui qu'il prétend – s'il est la Parole lors de la création – alors il est bien placé pour dire que ce qui est rapporté est vrai et que l'être humain a été créé « en image de Dieu ». Mais si Jésus n'est pas ce qu'il prétend être (dans les options A et B du trilemme), alors cette anthropologie demeure en recherche d'un « fondement externe » pour la discussion (selon ce trilemme).

À cet égard, C.S Lewis ajoutait :

« J'essaie ici d'empêcher quiconque de dire la chose vraiment stupide que les gens disent souvent à son sujet : « Je suis prêt à accepter Jésus comme un grand professeur de morale, mais je récusé sa prétention d'être Dieu. » C'est la seule chose à ne pas dire. Un homme qui ne serait qu'un homme et qui tiendrait les propos que tenait Jésus ne serait pas un grand professeur de morale. Ce serait soit un fou – comme quelqu'un qui affirmerait être un œuf poché – soit le Démon des enfers. Il nous faut choisir : ou bien cet homme était et reste le Fils de Dieu, ou bien il ne fut rien d'autre qu'un aliéné ou pire encore. Soit vous enfermez ce fou, soit vous crachez au visage de ce démon et le tuez ; soit, au contraire, vous vous jetez à ses pieds et vous l'appellez Seigneur et Dieu. Mais n'accordons aucun crédit à cette absurdité condescendante, à savoir qu'il serait un grand maître. Il ne nous a pas laissé cette possibilité. Il n'a pas eu cette intention »<sup>126</sup>.

Pour ainsi dire, selon William Lane Craig (professeur de philosophie) une personne qui adhère à l'anthropologie chrétienne « ne croit pas en Jésus parce qu'elle croit en la Bible, elle croit la Bible à cause de Jésus »<sup>127</sup>.

## MÉDIAGRAPHIE SUR L'ANTHROPOLOGIE CHRÉTIENNE :

---

<sup>125</sup> Pour rappel, les livres de « l'Ancien Testament » (dans la Bible) sont les mêmes que le TaNak Juif.

<sup>126</sup> C.S. Lewis, *Les fondements du christianisme*, 10<sup>e</sup> édition, Valence, Éditions LLB, 2017, page 66.

<sup>127</sup> William Lane Craig, « #626 We Don't Believe in Christ because We Believe in the Bible », sur son site *Reasonable Faith*, en ligne à l'adresse suivante : <https://www.reasonablefaith.org/writings/question-answer/we-dont-believe-in-christ-because-we-believe-in-the-bible> (page consultée le 3 décembre 2022).

Sites & Vidéo :

- Les textes en diverses traductions : <https://www.bible.com/fr>

- Bible Project (français) sur YouTube :

<https://www.youtube.com/c/BibleProjectFrançais/playlists>

- Synthèse du « grand récit » de la Bible (en 14 épisodes vidéo) par Don Carson :

<https://identitehumaine.patriceletourneau.org/supplement-d-a-carson/>

Livres :

ALEXANDER & ROSNER (dir.), *Dictionnaire de théologie biblique*, Charols, Éditions Excelsis, 2006, 2012, 1005 pages.

BIGNON, Guillaume, *La foi a ses raisons*, Trois-Rivières, Éditions Cruciforme, 2018, 284 pages.

BONHOEFFER, Dietrich, *Création et Chute : exégèse théologique de Genèse 1-3*, Montrouge, Éditions Bayard, collection Bible et philosophie, 2006, 115 pages.

BONHOEFFER, Dietrich, *De la vie communautaire*, Genève, Éditions Labor et Fides, 2007, 248 pages.

CARSON, Donald A., *Le Dieu qui est là*, Lyon, Éditions Clé, 2013, 312 pages.

GREEN, Joel B., Jeannine K. BROWN & Nicholas PERRIN (dirs.), *Dictionnaire de Jésus et des Évangiles*, Charols, Éditions Excelsis, 2023, 1265 pages.

HAINES, David (éd.), *Without Excuse. Scripture, Reason, and Presuppositional Apologetics*, Burford (Royaume-Uni), The Davenant Press, 2020, 323 pages.

JOHNER, Michel (dir.), *Le corps et le christianisme. Actes du colloque universitaire organisé par la Faculté Libre de Théologie Réformée d'Aix-en-Provence*, Charols, Éditions Excelsis et Édition Kerygma (coédition), 2003, 160 pages.

KELLER, Timothy, *Dieu, le débat essentiel*, Lyon, Éditions Clé, 2019, 462 pages.

KELLER, Timothy, *La raison est pour Dieu. La foi à l'ère du scepticisme*, Lyon, Éditions Clé, 2010, 299 pages.

KELLER, Timothy, *Rencontres avec Jésus. Des réponses inattendues aux plus grandes questions de la vie*, Trois-Rivières, Éditions Cruciforme, 2015, 222 pages.

LEWIS, C.S., *Les fondements du christianisme*, 10<sup>e</sup> édition, Valence, Éditions LLB, 2017, 230 pages.

McLAUGHLIN, Rebecca, *12 raisons de ne plus croire au christianisme. Et pourquoi y croire encore*, Marpent, BLF Éditions, 2022, 306 pages.

STROBEL, Lee, *Jésus l'enquête*, Nîmes, Éditions Vida, 2018, 310 pages.

WELLS, Paul, *La grâce (étonnante) de Dieu. Une théologie biblique et systématique de l'alliance, Volume 1*, Charols, Éditions Excelsis, 2021, 594 pages.

WELLS, Paul, *La grâce (étonnante) de Dieu. Une théologie biblique et systématique de l'alliance, Volume 2*, Charols, Éditions Excelsis, 2023, 768 pages.

WILLIAMS, Peter, *Les Évangiles sont-ils fiables ?*, Lyon, Éditions Clé, « Réflexions » collection IBG, 2020, 158 pages.

WITHERINGTON, Ben, *Histoire du Nouveau Testament et de son siècle*, Charols, Éditions Excelsis, 2001, 462 pages.

## Survol de transition. La Modernité. Du théisme au déisme puis à l'athéisme.

Dans ce chapitre, nous ne développerons pas chacune des anthropologies qui s'y trouvent. Nous soulignerons simplement certaines considérations qui aident à saisir le foisonnement transitant du théisme (monothéisme) vers le déisme, puis vers l'athéisme (ou l'agnosticisme)<sup>128</sup>. Ce survol, quoique bref, contribuera à mieux saisir l'arrière-plan<sup>129</sup> connu par les deux autres grandes orientations anthropologiques que nous examinerons (c'est-à-dire l'anthropologie athée à l'accent déterministe avec Nietzsche, ainsi que l'anthropologie athée à l'accent de liberté ontologique avec Sartre).

### 17<sup>e</sup> siècle : René Descartes

Glissement du théisme vers le déisme. Rapprochements entre le déisme et l'athéisme. Le « JE », juge de Dieu. Réintroduction d'un dualisme. Rationalisme cartésien : filiation et rupture avec la tradition.

### 18<sup>e</sup> siècle : Jean-Jacques Rousseau

Glissement de la Rédemption vers la Révolution. Effacement de la reconnaissance de la corruption de la nature humaine : cette reconnaissance est remplacée par une accusation de la société comme origine du mal.

### 19<sup>e</sup> siècle : Karl Marx

Affirmations de l'athéisme et du nihilisme en Europe de l'Ouest.

### Introduction au contexte sociohistorique de **Friedrich Nietzsche**

---

<sup>128</sup> Pour la définition des particularités des perspectives théistes (monothéisme), déistes, athée et agnostique, revoir la première partie exposant les notions de base.

<sup>129</sup> Pour les personnes qui voudraient en savoir plus, avec une vue plus large des divers éléments (conceptuels, culturels, artistiques, poétiques, philosophiques, etc.) de cette période de transition, nous suggérons deux livres. Ces deux livres suggérés sont : Carl R. Trueman, *The Rise and Triumph of the Modern Self. Cultural Amnesia, Expressive Individualism, and the Road to Sexual Revolution*, Wheaton (Illinois), Crossway, 2020, 432 pages ; ainsi que le livre de Charles Taylor, *L'Âge séculier*, Montréal, Éditions Boréal, 2011, 1344 pages.

## ANTHROPOLOGIE ATHÉE DÉTERMINISTE (nietzschéenne)

### Friedrich Nietzsche (philologue et philosophe allemand ; 1844-1900)

#### Point de départ / fondement

On ne peut pas parler de fondement à proprement dit à l'anthropologie athée de Nietzsche, car sa perspective n'admet pas qu'il y ait de fondement à proprement dit. Il convient davantage de parler des éléments qui constituent un point de départ pour Nietzsche. Sa position est résolument athée, et c'est ce qui le conduit à considérer qu'il ne peut alors pas y avoir de fondement (notamment pour orienter l'être humain – celui-ci étant pour Nietzsche « cet animal dont l'être n'est pas encore fixé de manière stable »<sup>130</sup>). Le phénomène du nihilisme, qui se développe largement à son époque, joue aussi un rôle capital dans sa pensée, mais sa position face au nihilisme est ambiguë. D'un côté, Nietzsche en tant qu'athée partage des éléments généraux du sentiment profond d'absurdité de l'existence ressentie dans l'affect nihiliste (voir les prochaines sections, à propos du nihilisme). À certaines périodes de sa vie (et de ses écrits), Nietzsche se révèle même penser en nihiliste actif de révolte (nous y reviendrons plus loin). Mais en même temps, il se montre aussi très critique de divers aspects et formes de nihilisme. Qui plus est, son anthropologie refusant un fondement ultime tout en intégrant la notion de « surhumain » apparaît comme une tentative de « dépassement » du nihilisme dont il remarque des aspects mortifères. Dans cette mesure, on ne peut pas simplement dire que Nietzsche est « contre » le nihilisme, en même temps que l'on ne peut pas dire non plus qu'il est « en faveur » du nihilisme. Cette ambiguïté du positionnement de Nietzsche face au nihilisme semble assumée. Il demeure qu'il est utile d'examiner le phénomène affectif (et social) du nihilisme, pour mieux saisir le développement chez Nietzsche de son anthropologie athée aux accents déterministes.

#### L'affection nihiliste

Le nihilisme n'est pas une thèse qui aurait d'abord été conceptualisée et défendue : le nihilisme est d'abord un phénomène *affectif*. L'affection nihiliste est un sentiment profond que la vie n'a pas vraiment de sens et qu'il n'y a pas de véritable réponse aux questions existentielles. Tout apparaît ultimement vain, absurde ; comme une simple vapeur évanescence. C'est le sentiment que l'on naît, on vitote un temps (avec parfois du plaisir, parfois de la souffrance) sans véritable guide existentiel fondé, puis on meurt et l'on se fait manger par les vers. Et ainsi de suite, jusqu'à ce que la planète s'éteigne. Et puis : rien. C'est le sens étymologique de « nihil » (dans le terme *nihilisme*), qui signifie « rien ».

---

<sup>130</sup> Friedrich Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, Paris, Gallimard, fragment #62.

Or, à l'époque de Nietzsche (fin du 19<sup>e</sup> siècle), l'affection nihiliste, le sentiment de l'absurdité de l'existence devient répandu – très répandu. En très grande croissance même, alors que pendant près de vingt siècles (au moins) l'affection nihiliste était au contraire très peu présente, très marginale.

La première étape de Nietzsche (avant de développer sa propre anthropologie athée) relève d'un « diagnostic civilisationnel » tentant de mieux saisir le phénomène affectif du nihilisme. **À cet égard, on peut dégager chez Nietzsche trois tâches (ou trois visées) :**

**1) Comprendre la source du nihilisme (c'est-à-dire la condition de possibilité du développement de cette affection, de ce sentiment profond qui semble alors se généraliser).**

**2) Discerner les différentes formes de nihilisme.**

**3) Considérer les conditions pour « dépasser » le nihilisme (ce qui sera le point de départ pour saisir le développement de son anthropologie athée).**

### À la source du nihilisme (ce que le nihilisme révèle)

Le premier constat, c'est que pendant près de vingt siècles (au moins) l'affection nihiliste était très peu présente chez les individus (quel que soient les sociétés pendant cette vingtaine de siècles) et dans l'atmosphère culturelle, alors que Nietzsche constate qu'à son époque (fin du 19<sup>e</sup> siècle) l'affection nihiliste est très présente chez un nombre important d'individus (en particulier en Allemagne, en France et en Russie – le nihilisme sera présent en Amérique environ un siècle plus tard). D'où ça vient ? Qu'est-ce qui s'est passé pour que ce sentiment profond (le nihilisme) se développe ainsi ?

Le premier témoin philosophique de cette crise des valeurs, de ce nihilisme, fut Arthur Schopenhauer (1788-1860). Il a exprimé philosophiquement cette atmosphère ressentie par ses contemporains que la vie ne serait qu'une roue qui tourne sans cesse sans but. C'est ce que Schopenhauer exprime par sa notion de « vouloir-vivre de l'espèce », où il n'y a pas de finalité autre qu'une procréation sans qu'il n'y ait de but à l'aventure humaine (à notre époque, le militant athée Richard Dawkins<sup>131</sup> reprend largement les idées de

<sup>131</sup> Notons que Richard Dawkins est très critiqué aussi du côté athée – notamment par le philosophe des sciences (spécialisé en philosophie de la biologie) Michael Ruse (athée) qui considère que Richard Dawkins « échouerait un simple cours d'introduction à la philosophie ou à la religion (et encore plus en philosophie

Schopenhauer, en reformulant la notion de « vouloir-vivre de l'espèce » avec sa notion philosophique de « gènes égoïstes »). Cependant, Schopenhauer ne peut pas être considéré comme étant à la source du nihilisme. Tout d'abord, parce qu'il ne fait qu'exprimer philosophiquement un ressenti déjà présent chez ses contemporains. Ensuite, parce que Schopenhauer n'a eu à peu près pas d'influence *immédiate* dans la culture de son époque<sup>132</sup>. Enfin, parce que le nihilisme qui s'observe dans la culture et chez les individus est d'abord affectif, de l'ordre du ressenti ; il n'est pas nécessairement articulé conceptuellement.

Alors, d'où vient le nihilisme ? Pourquoi ce « ressenti », cet affect, ce sentiment profond a-t-il pu être si peu présent pendant près de vingt siècles (au moins), alors que ça semble devenir vécu par un si grand nombre de contemporains ?

On ne peut pas soutenir que ce serait parce qu'autrefois les gens étaient trop pris dans la « survie » pour penser à leur vie, et qu'avec le temps disponible pour y réfléchir ils seraient arrivés au nihilisme. Cette hypothèse ne tient pas, car dans l'Antiquité grecque les philosophes disposaient de beaucoup de temps pour philosopher et discourir sur la place publique, et pourtant on n'y retrouve pas l'expression d'un sentiment profond d'absurdité de la vie et de non-sens comme dans l'affect nihiliste (sauf peut-être chez Diogène le cynique et quelques-uns à sa suite). Un constat similaire peut être fait à chacune des époques, des présocratiques jusqu'à la montée particulière du nihilisme au 19<sup>e</sup> siècle.

Donc, d'où vient le nihilisme ?

---

des religions), cours offerts, par exemple, dans la plupart des collèges et universités autour du monde » ; tout en ajoutant que « *The God Delusion* [livre de Richard Dawkins publié en 2006] lui donnait honte d'être athée » et que Dawkins porte « gravement un mauvais service à la science » et porte « gravement un mauvais service à l'érudition (*scholarship*) ». Cf. Pour la deuxième série de citations, elles sont tirées de : Michael Ruse, « Why I Think the New Atheists are a Bloody Disaster », août 2009, article disponible en ligne : <https://www.beliefnet.com/columnists/scienceandthesacred/2009/08/why-i-think-the-new-atheists-are-a-bloody-disaster.html> ; et pour la première citation de Michael Ruse rapportée, elle est tirée de : Gage T. Dougherty, LP, « 4/ New Atheist Approaches to Religion », dans Graham Oppy (éditeur), *The Routledge Handbook of Contemporary Philosophy of Religion*, Abingdon, UK et New York, Routledge, 2015, pages 51 à 62. Notons que Michael Ruse, qui est très critique envers Richard Dawkins, est lui aussi athée.

<sup>132</sup> Par exemple, Arthur Schopenhauer décide de donner un cours à l'Université de Berlin à la même heure que le cours donné par Hegel (à l'époque populaire en Allemagne), afin de lui faire un pied de nez, mais il doit démissionner de l'enseignement six mois plus tard, car il n'a à peu près pas d'auditeurs à ses cours. Son influence, notamment chez des écrivains et artistes, se fera sentir plus tard (par exemple chez Flaubert, chez Guy de Maupassant et chez Wagner) – et les œuvres de ces écrivains et artistes auront *éventuellement* une « bonne réception » dans la mesure où ce qu'ils expriment trouve écho dans la sensibilité du public.

Quelle est sa source ?

Quelle est la condition de possibilité du développement « généralisé » de cet affect ?

Il est utile ici de considérer que Nietzsche, quoique fermement athée, puise subtilement (mais périodiquement) des considérations dans la culture biblique – mais en y détournant le sens. Or, le livre de l'*Ecclésiaste* (l'un des 66 livres composant la Bible)<sup>133</sup> aborde directement ce type d'affect, de ressenti, de sentiment profond (écoutez le résumé animé du livre de l'*Ecclésiaste* dans cette vidéo d'un peu moins de 6 minutes : <https://www.youtube.com/watch?v=2eb3BHpwOX8>). Dans ce livre, « l'enseignant critique d'âge mûr » qui s'y exprime soulève à maintes reprises que tout est « vanité », ou plus précisément que tout est comme une « vapeur » (en hébreu : *hevel* ; terme hébreu qui désigne une fumée ou une vapeur). Que ce soit face à la « marche du temps », face à « la mort » et face aux revers qui peuvent nous sembler « aléatoire », le critique répète près de quarante fois que tout semble être comme une vapeur (*hevel*). Cependant, ces propos sont encadrés par une brève remarque au début et à la fin par une autre voix, celle de « l'auteur » du texte donnant la parole au « critique », et ces brèves remarques permettent de recadrer tout cela. Ainsi, ce n'est pas la vie qui n'a pas de sens, c'est plutôt nous qui n'en discernons souvent pas le sens ; mais un jour la « vapeur/fumée » (*hevel*) sera dissipée. Et une sagesse, qui fait appel à la conviction dans le monothéisme, en est dégagée.

Or, il est remarquable de relever les échos à cela que constitue le diagnostic de Nietzsche : pour Nietzsche, si l'affect ou le sentiment profond du nihilisme a pu se développer, c'est seulement dans la mesure où il n'y avait déjà plus de conviction ferme en Dieu (au sens du monothéisme). C'est ainsi qu'il faut entendre l'expression de Nietzsche selon laquelle « Dieu est mort ». Il ne dit pas que Dieu « n'existe pas », il dit qu'il « est mort » aux yeux d'un nombre important de ses contemporains (son expression est donc à entendre à la manière d'un relevé sociologique).

Les philosophes de l'Antiquité grecque ne connaissaient pas le monothéisme : ils vivaient dans une culture polythéiste. Mais ils considéraient des divinités comme source de sens (tout en cherchant à fonder la connaissance)<sup>134</sup>. Ils cherchaient une vérité au niveau des

<sup>133</sup> Le livre de l'*Ecclésiaste* (en hébreu : *gohelath*) fait partie de l'Ancien Testament (dans la Bible) ; il appartient au canon hébreu (donc il fait aussi partie du TaNaK juif). Sa date de rédaction n'est pas certaine ; elle est le plus souvent située entre 1010 et 970 avant Jésus-Christ.

<sup>134</sup> Par exemple, on peut penser à Socrate qui disait tenir « sa mission » d'un « oracle de Delphes » (une forme de « divination » obscure dans la Grèce Antique qu'aurait consulté Chéréphon, son ami d'enfance,

valeurs : ils ne la trouvaient pas, mais ils la cherchaient, parce qu'ils croyaient qu'elle devait exister. Le constat de Socrate peut se résumer ainsi : il doit y avoir une vérité au niveau des jugements de valeur, sinon l'on se contredirait en prétendant « qu'il serait *vrai* qu'il n'y a pas de valeur de *vérité* pour les valeurs » ; en même temps que Socrate concédait que cette existence logique de la vérité pour les valeurs ne peut pas reposer sur l'être humain<sup>135</sup>. Par la suite, à partir de Jésus-Christ, le monothéisme depuis longtemps au cœur du peuple « Israélite » (juif) se diffusa avec le christianisme, du Moyen-Orient jusqu'aux régions les plus « lointaines ». Le monothéisme fut alors la référence capitale en tant que fondement des valeurs et du sens. Et ce, pour des siècles au travers de diverses civilisations.

Notons que Dieu n'était pas seulement le fondement du partage entre ce qui est bien ou mal, juste ou injuste, et de ce que l'on pourrait appeler l'ensemble des « valeurs morales » (fidélité, honnêteté, etc.). Il était aussi le fondement du sens de la vie. Par exemple, aux chapitres 37 à 48 du livre de la *Genèse* (l'un des 66 livres composant la Bible appartenant aussi au canon hébreu, et faisant donc aussi partie du TaNaK juif) est présentée l'histoire de Joseph. Celui-ci est décrit comme attaché à Dieu et aimé de Dieu. Mais ses frères le vendent comme esclave par jalousie, après l'avoir fait passer pour mort. Puis, Joseph devenu esclave en Égypte refuse les avances sexuelles explicites de la femme de son maître Potiphar, estimant que cela serait un péché contre Dieu. Devant son refus, la femme de son maître l'accuse faussement d'avoir tenté de la violer, et Joseph est emprisonné. En prison, il aide deux hauts fonctionnaires, qui oublient par la suite leurs promesses. Jusqu'au jour où Joseph se retrouve au service du Pharaon en Égypte et peut faire emmagasiner des réserves de nourriture qui permettront au peuple de faire face à une famine sept ans plus tard. À ce moment, il pourra non seulement permettre la survie de sa famille (qui l'avait vendu en esclave), mais cela permettra aussi la survie de Pérets, fils de son frère Juda, avec une descendance se rendant jusqu'au roi David et au-delà. Ici, si l'on se place dans une perspective « au jour le jour » du déferlement de malheurs et d'injustices affligeant Joseph

---

vers l'an 435 avant J.-C.) ; et Socrate évoquait constamment « des signes divins » (*Daimon*). C'est pourquoi Henri Bergson écrit que chez Socrate « sa mission est d'ordre religieux et mystique, au sens où nous prenons aujourd'hui ces mots ; son enseignement, si parfaitement rationnel, est suspendu à quelque chose qui semble dépasser la pure raison » (Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Presses Universitaires de France, 1932, page 60 ; voir aussi : Louis-André Dorion, *Socrate*, Paris, Presses Universitaires de France, collection « Que sais-je ? », 2011 (réédition 2018), pages 72 à 76). Qui plus est, dans *l'Apologie de Socrate*, Platon met dans la bouche de Socrate ces mots : « c'est le dieu qui m'a prescrit cette tâche par des oracles, par des songes et par tous les moyens dont un dieu quelconque peut user pour assigner à un homme une mission à remplir » (Platon, *Apologie de Socrate*, 33 c, trad. Émile Chambry). Par ailleurs, toujours à titre d'exemple, on peut aussi penser au rôle capitale et nécessaire que tient la notion de « réminiscence » dans la « théorie de la connaissance » de Platon, qui implique irrémédiablement toute une vision mythologique du monde.

<sup>135</sup> Voir par exemple l'exemple de dissertation pour philo 1 sur ce thème :

<https://philosophie.cegeptr.qc.ca/2017/11/exemple-de-dissertation-entiere/>

dans cette histoire, sa vie pourrait apparaître comme absurde. Cependant, pour une personne ayant une conviction en Dieu et considérant la suite découlant du récit (en connaissant la fin), la méchanceté que les uns et les autres projetaient sur lui deviennent le meilleur moyen pour qu'il se retrouve au bon endroit au bon moment, et pour concourir à un plus grand bien en découlant. Bref, on peut ici faire un lien avec ce qui a été dit plus haut à propos du livre de *l'Écclésiaste* : tout peut sembler n'être que « vapeur » (*hevel*), mais ce n'est pas pour autant que la vie n'a pas de sens ; un jour la « fumée » pourra être dissipée et le sens apparaîtra plus clairement. Mais cette perspective présuppose une conviction en un Dieu souverain. Alors qu'en contrepartie, s'il n'y a pas de véritable conviction en Dieu, tout cela apparaît absurde, dénué de justice et dénué de sens (et que tout se retourne en bien à la fin n'est pas garanti).

Bref, ce sont à des considérations de ce type qu'arrive Nietzsche (qui est athée) lorsqu'il tente de comprendre l'affect du nihilisme. Dans l'ordre, ce n'est pas parce qu'il y a le nihilisme que les gens ne croient pas en Dieu. C'est à l'inverse parce que les gens ne croient pas en Dieu qu'il y a le nihilisme (que cet affect, ce sentiment profond de non-sens, peut se développer). Les personnes peuvent avoir divers motifs pour ne pas croire en Dieu, mais la variation des motifs d'un individu à l'autre ne change pas l'élément de fond : il faut qu'il n'y ait *déjà plus* de conviction en Dieu pour que le nihilisme puisse se développer. C'est le diagnostic de Nietzsche : puisque le nihilisme se répand si rapidement à son époque (en particulier en Allemagne, en Russie<sup>136</sup> et en France), c'est que socialement il n'y a déjà plus chez un nombre grandissant de personnes une véritable conviction en Dieu (tel que défini dans le monothéisme).

Par contraste, à la même époque l'Angleterre et les États-Unis ne sont pas vraiment touchés par l'affection nihiliste qui se développe, ces pays (Angleterre et États-Unis) ayant vécu au milieu du 18<sup>e</sup> siècle ce que les historiens nomment le « Grand réveil » (*Great Awakening*) à la foi chrétienne issue du protestantisme – notamment avec les prédicateurs Georges Whitefield, John Wesley et Jonathan Edward<sup>137</sup>. Ces mêmes pays ont vécu par la suite d'autres vagues de « Réveil » (selon la terminologie des historiens et sociologues) au

---

<sup>136</sup> En Russie, le phénomène du nihilisme fut amplement décrit et mis en scène dans les romans de Fiodor Dostoïevski (1821-1881). Dostoïevski n'était pas lui-même un nihiliste (il était chrétien, depuis sa conversion lors de son passage au bague), mais il a été témoin dans sa société du déferlement de passions irrationnelles chez nombre de ses contemporains, ainsi que du phénomène du nihilisme grandissant dans sa société.

<sup>137</sup> Né dans un petit village (East Windsor) du Connecticut aux États-Unis, outre sa participation en tant que prédicateur et pasteur dans le « Grand Réveil », Jonathan Edward est considéré comme l'un des plus grands intellectuels étatsuniens. Voir notamment sa biographie (en particulier la section « The first and greatest homegrown American philosopher ») du *Jonathan Edwards Center* de Yale University, en ligne : <http://edwards.yale.edu/research/about-edwards/biography>

19<sup>e</sup> siècle et au début du 20<sup>e</sup> siècle<sup>138</sup>. Au Canada, ce « Grand réveil » chrétien débute lorsque Henri Alline commence à prêcher en Nouvelle-Écosse en 1775, avec un mouvement qui s'étend dans l'ensemble des Maritimes au Canada<sup>139</sup>. De même, les pays du Moyen-Orient imprégnés du monothéisme ne vivent pas la montée de l'affection nihiliste à cette même époque. Ce qui, par contraste, semble là aussi rejoindre les considérations de Nietzsche à propos de ce qu'il identifie comme source (ou condition de possibilité) au développement du nihilisme : c'est-à-dire la considération que ce n'est pas parce qu'il y a le nihilisme que les gens ne croient pas en Dieu, mais à l'inverse c'est parce que les gens ne croient pas en Dieu que l'affection nihiliste, ce sentiment profond de non-sens, peut se développer.

Autrement dit, Nietzsche considère que le monothéisme a été structurant dans le développement des civilisations, et que s'il y a maintenant « crise des valeurs et du sens » avec l'affection nihiliste (le sentiment profond d'absurdité de la vie), c'est qu'il y a un effritement de la confiance en ce qui fondait tout cela (Dieu). Par conséquent, il ne semble plus y avoir non plus de véritable réponse aux questions existentielles (ou à l'inverse, il semble y avoir trop de « réponses » contradictoires dans la prétendue « sagesse humaine » pour pouvoir s'y fier fidèlement). Il s'en suit un vide face à l'exigence de s'orienter (l'envie de savoir d'où l'on vient et où l'on va, ce qui peut nous guider, pourquoi chercher à être juste lorsque tout semble injuste et absurde, ce qui est susceptible de donner durablement de la valeur à notre vie, ce qui constitue notre « humanité », les finalités que doit viser « l'éducation », etc.), et donc une désorientation.

C'est ce que Nietzsche exprime dans sa fameuse expression (souvent citée hors contexte) : « Dieu est mort ». Nietzsche a cette formule dans l'aphorisme 125 de son livre *Le gai savoir*, dans ce qui constitue un dialogue fictif où il met en scène « L'Insensé » (terme qui désigne dans le livre des *Proverbes* – l'un des 66 livres composant la Bible – une personne qui croit que Dieu n'existe pas (et donc qu'il n'y a pas vraiment de sens), ce qui est utile à savoir pour le contexte, puisque Nietzsche le savait). Voici cet extrait de Friedrich Nietzsche :

« *L'Insensé*. – N'avez-vous pas entendu parler de ce fou qui allumait une lanterne en plein jour et se mettait à courir sur la place publique en criant sans cesse : « Je cherche Dieu ! Je cherche Dieu ! » Mais comme il y avait là

<sup>138</sup> Cf. notamment le classique de Sydney E. Ahlstrom, *A Religious history of the American people*, seconde édition, New Haven et Londres, Yale University Press, 2004 (première édition en 1972 ; seconde édition avec une contribution de David Hall en 2004), 1158 pages.

<sup>139</sup> Voir l'article à ce sujet (concernant le « Grand Réveil » au Canada) dans l'*Encyclopédie canadienne*, en ligne : <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/grand-reveil>

beaucoup de ceux qui ne croient pas en Dieu son cri provoqua un grand rire. S'est-il perdu comme un enfant ? dit l'un. Se cache-t-il ? A-t-il peur de nous ? S'est-il embarqué ? A-t-il émigré ? Ainsi criaient et riaient-ils pêle-mêle. Le fou bondit au milieu d'eux et les transperça du regard. « Où est allé Dieu ? s'écria-t-il, **je vais vous le dire. Nous l'avons tué,...** vous et moi ! **C'est nous, nous tous, qui sommes ses assassins ! Mais comment avons-nous fait cela ? Qui nous a donné une éponge pour effacer tout l'horizon ? Qu'avons-nous fait quand nous avons détaché la chaîne qui liait cette terre au soleil ? Où allons-nous nous-mêmes ? Loin de tous les soleils ? Ne tombons-nous pas sans cesse ? En avant, en arrière, de côté, de tous côtés ? Est-il encore un en haut, un en bas ? N'allons-nous pas errant comme par un néant infini ? Ne sentons-nous pas le souffle du vide sur notre face ? Ne fait-il pas plus froid ? Ne vient-il pas toujours des nuits, de plus en plus de nuits ? Ne faut-il pas dès le matin allumer des lanternes ? N'entendons-nous encore rien du bruit que font les fossoyeurs qui enterrent Dieu ? Ne sentons-nous encore rien de la décomposition divine ?... les dieux aussi se décomposent ! Dieu est mort ! Dieu reste mort ! Et c'est nous qui l'avons tué ! Comment nous consolons-nous, nous, meurtriers entre les meurtriers !** Ce que le monde a possédé de plus sacré et de plus puissant jusqu'à ce jour a saigné sous notre couteau ;... qui nous nettoiera de ce sang ? Quelle eau pourrait nous laver ? Quelles expiations, quel jeu sacré serons-nous forcés d'inventer ? La grandeur de cet acte est trop grande pour nous. **Ne faut-il pas devenir dieux nous-mêmes pour, simplement, avoir l'air digne d'elle ?** Il n'y eut jamais action plus grandiose et, quels qu'ils soient, ceux qui pourront naître après nous appartiendront à une histoire plus haute que, jusqu'ici, ne fut jamais aucune histoire ! » **L'insensé se tut à ces mots et regarda de nouveau ses auditeurs : ils se taisaient eux aussi, comme lui, et le dévisagèrent avec étonnement.** Finalement il jeta sa lanterne sur le sol, en sorte qu'elle se brisa en morceau et s'éteignit. « **J'arrive trop tôt** », dit-il alors, « mon temps n'est pas encore venu. Cet événement énorme est encore en chemin, il marche, et il n'est pas encore parvenu jusqu'à l'oreille des hommes. Il faut du temps à l'éclair et au tonnerre, il faut du temps à la lumière des astres, **il faut du temps aux actions, même quand elles sont accomplies, pour être vues et entendues.** Cette action leur demeure encore plus lointaine que les plus lointaines constellations ; **et ce sont eux pourtant qui l'ont accomplie !** » On rapporte encore que ce fou entra le même jour en diverses églises et y entonna son *Requiem aeternam Deo*. Expulsé et interrogé il n'aurait cessé

de répondre toujours la même chose : « Que sont donc encore les églises sinon les tombeaux et les monuments funèbres de Dieu ? » »<sup>140</sup>

(Friedrich Nietzsche, *Le gai savoir*, Paris, Gallimard, 1950, aphorisme 125, pages 169 à 171 ; c'est moi qui souligne en gras les passages).

Évidemment, un Dieu Éternel ne naît pas et ne meurt pas. Aussi, lorsque Nietzsche dans ce passage parle de « la mort de Dieu », il ne discute pas à savoir s'il existe ou pas. Il parle de « sa mort » dans le cœur des personnes, dans leurs convictions et dans leurs sociétés. Dans le contexte, ce n'est pas un énoncé ontologique, mais d'ordre sociologique : une conviction qui est « morte » chez plusieurs personnes. Notons par ailleurs que même si Nietzsche est à titre personnel fermement athée, dans ce passage il ne fait pas ressortir cette « perte » comme un allègement joyeux, mais plutôt comme une désorientation profonde. Une désorientation profonde que d'ailleurs les interlocuteurs « rieurs » ne semblent pas encore avoir saisie – ni en avoir mesuré la profondeur et la largeur de son étendue. C'est pour cela qu'en ajoutant « Dieu reste mort », Nietzsche souligne que s'il y a perte de conviction en Dieu, toute autre tentative de trouver un fondement (à l'éthique ou la morale, à la vie, au sens, aux questions existentielles, à la sagesse, pour la vérité des interprétations, etc.) ne sera qu'un orgueilleux mécanisme psychologie d'idolâtrie vouée à l'échec (ce que nous verrons dans les sections qui suivent).

### Discerner les différentes formes de nihilisme

Puisque le nihilisme est d'abord affectif, et d'autant plus que le sentiment d'absurdité de la vie peut engendrer une perte de repères déstabilisante, il y a diverses manières de le vivre. C'est pourquoi Nietzsche tente de discerner les différentes formes de nihilisme. Ainsi, il en identifiera deux grandes formes : le nihilisme incomplet (ou inachevé) et le nihilisme complet (ou achevé), qui peut lui-même se vivre soit passivement (avec la résignation) soit activement (avec la révolte).

### Le nihilisme incomplet (ou inachevé) : pensée magique et idolâtrie

Le nihilisme incomplet (ou inachevé) se caractérise par le fait que d'un côté il n'y a plus de conviction en Dieu (au sens du monothéisme), mais que de l'autre côté la personne demeure attachée à un certain nombre de convictions qui en découlaient : l'idée qu'il y a réellement du bien et du mal, du juste et de l'injuste, du meilleur et du pire, du beau et du laid, une égale dignité humaine, un sens à l'histoire humaine, etc.

---

<sup>140</sup> Friedrich Nietzsche, *Le gai savoir*, Paris, Gallimard, 1950, aphorisme #125, pages 169 à 171 (c'est moi qui souligne en gras les passages).

Pour ainsi dire, même si la personne n'a pas de conviction en Dieu, elle demeure attachée à une exigence ou un besoin de s'orienter. Bien sûr, les philosophes de l'Antiquité grecque discutaient de ces questions, mais ils n'arrivaient pas à un fondement solide pour établir les distinctions entre le bien, le mal, etc. Or, le monothéisme qui était le propre du peuple « Israélite » (juif, judaïsme) a connu avec Jésus-Christ un aboutissement (christianisme) à partir duquel il y eut une propagation fulgurante du monothéisme. Dieu (au sens du monothéisme) était donc le fondement des distinctions identifiant clairement ce qui est bien ou mal, juste et injuste, la dignité humaine, le sens et la finalité de l'histoire humaine, etc. Tout cela a été très structurant dans le développement des civilisations pendant des siècles. Or, tout en n'ayant plus de conviction en Dieu, qui fondait ces distinctions, ou à tout le moins en ressentant que cette conviction (et ce fondement) en Dieu s'effrite (dimension affective), en même temps la personne demeure attachée (dimension affective) à l'idée *qu'il doit* y avoir un moyen de sauvegarder néanmoins ces notions. C'est-à-dire que la personne ne souhaitera peut-être pas nécessairement conserver le même contenu moral ni nécessairement la même définition des valeurs, mais à tout le moins conserver l'idée qu'il y a *véritablement* du bien et du mal, des traitements justes et d'autres injustes, un sens possible à l'histoire humaine, de la sagesse valable, etc.

**Dit autrement, il y a dans le nihilisme inachevé (incomplet) deux affections contradictoires.** D'un côté, chez la personne qui est dans le nihilisme incomplet, il y a de manière globale un sentiment profond de l'absurdité de l'existence et d'absence d'un fondement des valeurs d'une manière objective à l'extérieur de l'être humain (ce que constituait le Monothéisme). Mais en même temps, chez cette même personne dans le nihilisme incomplet, *au quotidien* il y a une affection contraire dont témoigne ses pensées et ses actions : il y a un profond sentiment que cela n'est pas absurde de continuer à affirmer que certaines choses ont « de l'allure » et que d'autres « n'ont pas d'allure », qu'il y a des félicitations et des plaintes légitimes, qu'il y a des « pertes » de temps et des valeurs « néfastes », bref, qu'il y a du bien et du mal.

Cette double affection de « sentir » que la vie est absurde tout en « sentant » qu'il n'est pas absurde de continuer à avoir des jugements de valeur et d'interprétation *comme si* ceux-ci pouvaient être valides (fondés) peut être vécu de diverses manières. Cela peut être vécu en ne le réalisant pas ou en ne s'y arrêtant pas trop : c'est alors une forme de « **pensée magique** ». Et cela peut aussi être vécu en affrontant le défi que cela pose, et en prenant le temps d'y réfléchir. Cependant, les conditions pour que cela soit possible amènent Nietzsche à qualifier cela « **d'idolâtrie** » (nous verrons pourquoi un peu plus loin).

En quelque sorte, c'est comme si la personne se disait : « ce n'est pas parce que je ne crois pas en Dieu que je vais me résigner à dire que « tout est permis » ; je ne crois pas en Dieu, mais il doit toujours bien y avoir une autre manière de pouvoir établir ce qui est vraiment bien, discerner le sens de l'histoire humaine, etc. ». Évidemment, plusieurs personnes peuvent se dire cela, et ensuite constater qu'elles ne s'entendent pas nécessairement sur ce qui est bien ou mal (etc.), d'autant plus en considérant la diversité des normes au travers des cultures et des époques. C'est pourquoi dans le nihilisme incomplet (ou inachevé), la personne serait conduite à chercher un fondement alternatif à Dieu, afin de fonder l'établissement de ce qui est véritablement bien et véritablement mal, juste ou injuste, etc.

Dans le contexte de Nietzsche, un espoir important que la Raison puisse constituer un tel fondement alternatif (à Dieu) s'est développé à partir du 18<sup>e</sup> siècle – un siècle que les philosophes concevaient comme « le siècle des Lumières ». Remarquons qu'il y a une certaine ironie dans cette appellation. Dans le monothéisme chrétien, Jésus déclare qu'il est « la lumière du monde » (Jean 8.12)<sup>141</sup>. Alors qu'avec le siècle des Lumières (18<sup>e</sup> siècles), les philosophes déclarent que c'est « la Raison » qui est la lumière du monde. Pour qualifier « les Lumières » (*Aufklärung*, en Allemagne), le philosophe allemand Emmanuel Kant écrira que

« Les « Lumières » se définissent comme la sortie de l'homme hors de l'état de tutelle dont il est lui-même responsable. L'état de tutelle est l'incapacité de se servir de son entendement sans être dirigé par un autre. Elle est due à notre propre faute lorsqu'elle résulte non pas d'une insuffisance de l'entendement, mais d'un manque de résolution et de courage pour s'en servir sans être dirigé par un autre. *Sapere aude!* Aie le courage de te servir de ton propre entendement ! Telle est la devise des Lumières. »<sup>142</sup> (Emmanuel Kant, *Réponse à la question « Qu'est-ce que les Lumières »*, original publié en décembre 1784 ; Trois-Rivières, Éditions des Échos du maquis, page 2, en édition numérique disponible en ligne : <https://philosophie.cegeptr.qc.ca/wp-content/documents/Quest-ce-que-les-Lumières%EF%80%A5-1784.pdf> )

Plus particulièrement, il y aura avec l'usage particulier de la Raison qui se développera alors, l'espoir que celle-ci puisse constituer un fondement alternatif (à Dieu) pour déterminer ce qui est véritablement bien et mal (etc.) – et même, qui pourra donner un

<sup>141</sup> *Évangile de Jean*, chapitre 8, verset 12. L'*Évangile de Jean* (ou *Évangile selon Jean*) est l'une des quatre biographies de Jésus, parmi les 66 livres qui composent la Bible.

<sup>142</sup> Emmanuel Kant, *Réponse à la question « Qu'est-ce que les Lumières »*, original publié en décembre 1784, Trois-Rivières, Éditions des Échos du maquis, page 2, en édition numérique disponible en ligne : <https://philosophie.cegeptr.qc.ca/wp-content/documents/Quest-ce-que-les-Lumières%EF%80%A5-1784.pdf>

sens à l'aventure humaine en permettant non pas seulement la continuité des avancées techniques, mais aussi un « Progrès » moral de l'humanité.

Cependant, l'espoir que la Raison puisse constituer un fondement alternatif (à Dieu) est, pour Nietzsche, dans la catégorie de nihilisme incomplet. On y trouve d'autres exemples, d'autres tentatives de fondement alternatif : l'idée de « Progrès » dans la philosophie de l'histoire par thèse/antithèse/synthèse de Hegel, l'idée « d'Histoire matérialiste » chez Marx, l'idée « d'Évolution » comme marqueur métaphysique de valeurs, etc. À notre époque, on a quelque chose d'analogue avec le mouvement « The Brights » (Richard Dawkins, Daniel Dennett et *al.* – dans ce mouvement, ce sont les personnes qui se qualifient elles-mêmes de « lumières »). Ce mouvement qui exclut les considérations « religieuses » et « spirituelles », et qui croit ou espère fonder les valeurs sur « la Nature » ou « la Raison », entre dans cette même catégorie de nihilisme incomplet (inachevé).

Or, selon Nietzsche, toutes les tentatives de trouver un fondement alternatif (à Dieu) relève selon lui d'un orgueilleux mécanisme psychologique d'idolâtrie – et par là, tous les prétendus « fondements alternatifs » (à Dieu) sont d'avance voués à l'échec, à ne pas pouvoir tenir leurs promesses. Cette qualification « d'idolâtrie » peut surprendre, non seulement dans la bouche de Nietzsche qui est fermement athée, mais surtout parce que l'on pourrait se dire que le recours à la Raison, ou à l'Histoire, au Progrès, à la Nature, à l'Évolution, etc., comme fondements alternatifs (pour les valeurs, le sens, etc.) ne sont pas des évocations de divinités. Pour mieux le saisir, il faut considérer que sur le plan psychologique, une idole ne se présente pas nécessairement dans un cadre religieux (et c'est ce dont Nietzsche est conscient). L'idole est ce qui se présente comme dieu, mais sans être Dieu. Or, pourquoi Nietzsche considère-t-il que c'est ce qui se passe avec les tentatives de trouver un fondement alternatif pour établir les valeurs ? Pour le clarifier, prenons l'exemple de la Raison, emblématique du siècle des Lumières. Pour que la Raison puisse fonder ce qui est réellement bien, il faudrait notamment qu'elle puisse considérer *toutes les données pertinentes*. Et notons ici que toutes les données pertinentes, ce n'est pas simplement tous les points de vue et tous les aspects. Ça devrait aussi être *toutes les conséquences réelles*. Si par exemple une action procure beaucoup de profits ou de plaisirs et de satisfactions, mais qu'elle vous tue dans trois ans – ou encore entraîne la destruction de l'humanité dans 50 ans –, est-ce que l'on pourrait vraiment dire que c'est véritablement quelque chose de bien ? Comment la Raison peut-elle s'assurer de mesurer toutes les données et conséquences réelles pour les années et décennies (voire les siècles) à venir ? En d'autres termes, la « Raison » comme fondement alternatif doit présupposer une omniscience. Or, l'omniscience est une caractéristique que l'on ne peut attribuer qu'à Dieu – d'où l'idolâtrie. Mais ce n'est pas tout, même si la Raison avait accès à toutes les données pertinentes, elle devrait les traiter sans aucune influence de son éducation parentale, de

sa culture et de son époque – ce qui est une prétention à l’universalité qui revient à un point de vue « Éternel ». Qui plus est, comment le faire sans postuler une quelconque finalité à l’aventure humaine ? Il faudrait aussi qu’il y ait la capacité de bien le faire avec droiture, ce qui touche à des éléments de « justice parfaite » et des éléments « d’omnipotence » dans le traitement de tout cela (qui sont d’autres attributs que l’on ne peut prêter qu’à Dieu). Ou encore, si l’on souhaite contourner cela avec une méthode déontologique comme c’était le cas chez Kant, on remarque que le caractère « raisonnable » ou pas de l’application déontologique de la Raison variera en fonction des personnes ou des cultures. Prenons un exemple controversé pour mieux le voir : Kant considérait que si « l’universalisation » d’une règle d’action détruisait l’humanité, c’était condamnable<sup>143</sup>. Par exemple, si « tout le monde devait tuer », ça détruirait l’humanité, donc le meurtre est condamnable. Mais pour les kantien(ne)s le même raisonnement doit s’appliquer pour le sujet controversé de l’avortement : si « tout le monde devait procéder à l’avortement, il n’y aurait plus de naissance et ça détruirait l’humanité », donc c’est condamnable pour un kantien(ne). Or, indépendamment de l’avis que l’on peut avoir sur ce sujet controversé, on peut remarquer que lorsque l’avortement est rejeté (par une personne ou une culture), l’application kantienne de « la Raison » semble « raisonnable », alors que lorsque la possibilité de l’avortement est acceptée (par une personne ou une culture) l’application kantienne de « la Raison » ne semble plus être « raisonnable » (et n’est pas retenue). Des considérations analogues peuvent être faites pour les autres fondements alternatifs. Par exemple, si « l’Évolution » est évoquée comme fondement alternatif pour fixer ce qui est bien ou mal, ce qui constitue la finalité humaine, etc., pourquoi avoir confiance que c’est vraiment un fondement ? La vérité peut être utile à l’adaptation, mais quelqu’un pourrait aussi considérer que la tromperie peut aussi avoir ses bénéfices pour « faire sa place ». Est-ce que l’on peut prétendre avoir un regard « omniscient » et « omnipotent » pour le déterminer et en faire un fondement fiable du sens et des valeurs ? De même pour « l’Histoire » en tant que fondement alternatif des valeurs et du sens de l’aventure humaine. S’il n’y a pas de conviction en Dieu, pourquoi serait-il plus assuré de se fier sur ce que l’on peut penser connaître de l’Histoire ? Si par exemple l’Allemagne nazie avait gagné la 2<sup>e</sup> Guerre mondiale, probablement que « l’histoire » ne serait pas comprise ni écrite de la même manière. Ainsi, quelqu’un pourrait dire que l’histoire est celle « écrite par les vainqueurs » et réalisée avec les documents dont ils disposent – sans pouvoir considérer les documents perdus ou dont ils ignorent sincèrement l’existence.

---

<sup>143</sup> Cette position sera vue en détail dans le cours de philosophie en *Éthique*. Si on en veut une vue d’ensemble dès maintenant, on peut se référer aux capsules vidéo #14 et #15 de mon site de cours *Éthique et Justice* : <https://ethiqueetjustice.patriceletourneau.org/capsules-du-cours/>

Bref, quel que soit le fondement alternatif envisagé (Raison, Histoire, Progrès, Évolution, etc.) pour fonder la validité des valeurs, du sens et des distinctions bien/mal, de par son origine ce fondement ne peut pas être apte à répondre adéquatement aux espoirs recherchés. Pour être un véritable fondement (universel), il faudrait qu'il ait des attributs similaires à Dieu (omniscience, etc.), mais puisque ces fondements ne sont pas Dieu (soit parce que l'on considère qu'il n'existe pas, soit parce que l'on considère qu'on ne peut pas le connaître, soit parce qu'on considère qu'on ne peut en faire que des déductions humaines – ce qui correspond aux positions athées, agnostiques, ainsi que déistes), alors tout cela reste « humain, trop humain »<sup>144</sup>. D'où le mécanisme psychologique que Nietzsche décèle dans les espoirs en d'autres fondements. C'est ce qu'il catégorise d'idolâtrie – ou si l'on veut être plus précis, puisque la recherche des autres fondements (Raison, Histoire, Progrès, etc.) ne se présentent pas comme des dieux, on peut parler « d'idolâtrie conceptuelle ». **C'est en ce sens qu'il faut entendre la remarque de Nietzsche selon laquelle si pour nous « Dieu est mort », « il reste mort »** – il ne peut pas être remplacé, d'aucune manière (pas même avec « la raison » ou « l'empathie », etc.). C'est en ce sens particulier aussi que pour Nietzsche « la philosophie [en tant que proposition de fondements ou de sagesse] est un art malade »<sup>145</sup>.

Notons au passage qu'outre les propos de Nietzsche à ce sujet, c'est d'une certaine manière aussi ce que révèle l'étude minutieuse de Daniel D. Jacques de toutes les propositions « d'humanismes » et de définitions séculières de notre « humanité », de l'Antiquité jusqu'à notre époque contemporaine, qui ont toutes été critiquées et qui se sont toutes soldées par des échecs<sup>146</sup>.

Remarquons que cette phase de nihilisme incomplet (ou inachevé) n'est pas nécessairement vécue de manière négative par la personne qui est là-dedans (ou les cultures où cela prédomine). Cela peut même devenir un défi très stimulant, de tenter de trouver (ou développer) un fondement alternatif qui tienne. Le « drame » potentiel à long terme, c'est qu'étant donné que c'est voué à l'échec (puisque c'est un mécanisme psychologique idolâtre conceptuelle qui ne peut pas tenir ses promesses), un jour ou l'autre la personne (ou une culture) risque de le réaliser, et puisque cette personne (ou cette culture) est déjà « sur les rails » du nihilisme, la probabilité est grande que ce soit un

<sup>144</sup> Cette expression (« Humain, trop humain ») est aussi le titre d'un ouvrage de Nietzsche, que l'on pourrait aussi traduire (de l'allemand) par « Choses humaines, bien trop humaines »).

<sup>145</sup> Jonathan Daudey, *Nietzsche, médecin de la philosophie*, Un philosophe. Revue d'idées à caractère philosophique, en ligne : <https://unphilosophe.com/2017/05/22/nietzsche-medecin-de-la-philosophie>

<sup>146</sup> Daniel D. Jacques, *La mesure de l'Homme*, Montréal, Éditions Boréal, 2012, 716 pages.

réflexe plus spontané de passer à la phase suivante du nihilisme (avec un nihilisme complet), plutôt que de faire marche arrière.

### Le nihilisme complet (ou achevé)

Le nihilisme complet (ou achevé) se caractérise par le fait qu'il n'y a plus de conviction en Dieu (au sens du monothéisme), et qu'il n'y a plus, non plus, d'espoir de sauvegarder (avec un fondement alternatif) les convictions qui en découlaient, tel que l'idée qu'il y a réellement du bien et du mal, ou encore qu'il y ait réellement du juste et de l'injuste, du meilleur et du pire, une égale dignité humaine, un sens à l'histoire humaine, etc.

Il semble alors évident pour le nihiliste complet que l'existence n'a pas de finalité, et même qu'il n'y a pas de sens à vouloir en trouver une, que ce serait ridicule (alors que dans la forme incomplète de nihilisme, il restait des tentatives de trouver d'autres fondements auxquels s'accrocher).

Ce type de nihilisme, le nihilisme complet (achevé), peut être vécu de deux manières : soit de manière passive (cela devient alors la forme de la résignation), soit de manière active (cela devient alors la révolte).

#### A) Le nihilisme complet vécu de manière *passive* : la *Résignation*

Dans ce type de nihilisme, la personne *se résigne* à considérer que rien ne peut fonder le bien, la justice, le sens, etc. Elle se résigne aussi à considérer qu'il serait ridicule, absurde, de continuer à chercher d'autres fondements auxquels s'accrocher pour s'orienter. En quelque sorte, on peut dire que la personne (dans ce type de nihilisme) démissionne.

Les grands idéaux y sont dévalorisés, dénigrés, car ils semblent n'avoir aucun ancrage dans la réalité – puisque sans fondement. Il y a un cynisme par rapport aux valeurs qui trônaient autrefois. Celles-ci sont délaissées, mais sans vraiment rien faire pour accélérer leur chute ni pour la ralentir. Par exemple, la personne peut *se résigner* à vivre que des relations de « couple » sans avenir (voir la section sur les relations amoureuses).

Il y a deux risques à ce nihilisme de résignation. Le premier est d'ordre pratique : la passivité peut s'accompagner d'un manque de motivation découlant de la perte de sens. Le second, c'est qu'en se résignant à une perte des idéaux, le nihiliste passif (par

résignation) aura tendance à considérer l'opposé des idéaux comme étant plus réaliste (ce qui peut être désigné comme les « anti-valeurs ». Par exemple, il aura tendance à se résigner à considérer qu'il n'y a pas de fondement à une véritable justice, et par réflexe aura tendance à considérer qu'il est plus « réaliste » de voir le monde comme injuste. Il aura tendance à se résigner à considérer qu'il n'y a pas vraiment de bien, et par réflexe aura tendance à considérer qu'il est plus « réaliste » de considérer que les gens (lui y compris) ont nécessairement des motifs égoïstes cachés derrière leurs « bonnes » actions. Il aura tendance à se résigner à considérer qu'il n'y a pas vraiment de fondement à la vérité, et par réflexe aura tendance à considérer qu'il n'y a rien d'autre que des opinions et des perspectives. Etc. Or, il y a là une contradiction : considérer que c'est « réaliste » de dire que le monde est injuste (etc.) revient à présupposer que ces affirmations seraient *valides*, c'est-à-dire *vraies*. Cependant, ce type de nihiliste s'est résigné à abandonner toute possibilité de fondement (ce qui inclut la possibilité d'avoir une interprétation *valable*, c'est-à-dire *bonne, juste, adéquate*, bref : *vraie*). Autrement dit, il faut avoir une idée de ce qui est vraiment juste de manière fondée, pour pouvoir prétendre que quelque chose est injuste. Autrement, ces pensées et affirmations n'ont pas plus de sens qu'un vain babillage. Pourquoi le nihiliste passif vaudrait-il la peine d'être écouté, si ce qu'il dit ne peut pas prétendre être *valable* ? Il y a donc un risque que le nihiliste passif s'en rende compte un jour, et que le non-sens qu'il considère voir autour de lui, il le découvre aussi et surtout en lui-même – et du fait de sa propre existence.

#### B) Le nihilisme complet vécu de manière *active* : la *Révolte*

Le nihilisme de « révolte » partage plusieurs traits avec le nihilisme de résignation, dans la mesure où ce sont deux manières de vivre le nihilisme complet (achevé). Il y aura notamment une même tendance à « inverser les idéaux » en considérant plus « réaliste » de ne « voir » rien d'autre qu'un monde injuste, l'absurdité de la vie, le non-sens. Cependant, ce qui distinguera la manière de vivre le nihilisme complet dans « la révolte », c'est la manière *active* de vivre le nihilisme. Plutôt que de simplement démissionner (comme dans le nihilisme de résignation, qui justement *se résigne* plutôt passivement), dans sa forme active le nihiliste complet cherchera à accélérer la chute des idéaux de fondement (et leurs valeurs). C'est en cela que le nihilisme complet dans sa forme active est qualifié de « révolte ». Il se sent dérangé que ce qui ne lui semble pas pouvoir être fondé se trouve encore affirmé dans la société, et il ne fait pas que « se résigner » à l'absurdité, mais « prône » l'absurdité, tente de la « faire accepter », ou de « la faire voir » ou même « de l'imposer ». En cela, le nihiliste de révolte peut se sentir « irrité » ou « dérangé » ou parfois même « offusqué » que des personnes aient encore des convictions en Dieu, ou encore que des personnes aient encore des espoirs de trouver un quelconque fondement aux valeurs et aux idéaux (comme dans le nihilisme incomplet). Il est « révolté » par tout cela, ou à tout le moins il en prend la contrepartie en tentant de « faire voir » ou de « faire accepter » l'absurdité de la vie (notons que ce n'est pas nécessairement toujours

fait de manière tout à fait consciente – rappelons-nous que le nihilisme est d’abord affectif).

Cette « révolte » peut s’exprimer par un très large éventail de manières et d’expressions. Ça pourra par exemple passer par le rire et l’humour, ou encore passer par la création artistique ou littéraire, tout comme ça pourra revêtir des expressions pouvant se rendre jusqu’à des formes violentes (dans les discours ou les activités). Étant donné la variété de ses formes d’expression, considérons quelques exemples (sans se limiter aux exemples du 19<sup>e</sup> siècle, afin de mieux voir son étendue).

**Par exemple**, la pièce de **théâtre** de Samuel Beckett mis en scène par Eugène Ionesco intitulé *En attendant Godot (1948)* présente une série de personnages qui attendent au certain « Godot ». Tout au long de la pièce, il y aura cette attente de « Godot », dont l’identité demeure mystérieuse. Finalement, la pièce se termine et « Godot » ne sera jamais venu. Le rideau tombe, et les spectateurs ne peuvent pas voir le sens de tout cela. C’est une forme « douce » d’expression de l’affect du nihilisme actif : il n’y a pas de dénigrement direct des anciennes valeurs ou des anciens idéaux dans cette pièce. Mais en même temps, ce n’est pas un nihilisme passif non plus : en mettant en scène un « non-sens » (saupoudré de rires), l’auteur « fait expérimenter » aux spectateurs le sentiment d’absurdité du déroulement des événements – et, au-delà de l’absurdité des événements de la pièce en elle-même, l’œuvre contribue potentiellement à « faire expérimenter » (et diffuser) un sentiment « d’absurdité de la vie » en assistant à la pièce (dans une perspective nihiliste).

Autre **exemple** : les **films de Woody Allen**. Son humour affirme l’absurdité, tout en tournant en ridicule les valeurs se présentant comme fondées (la justice, le bien, une finalité à la vie, etc.). Dans le film *Ombres et brouillard* (1991) il met en scène l’absurde (en évoquant Kafka). Dans *Rifkin’s Festival* (2020), il valorise l’adultère. Dans le film *Deconstructing Harry* (1997), le personnage principal pose comme « morale » du récit que « [t]out le monde connaît la même vérité. Nos vies consistent à choisir la manière dont nous allons les détruire » (citation d’une phrase écrite et lue dans ce film)<sup>147</sup>. Et dans le film *Crimes et délits* (1989) ainsi que dans le film *Match point* (2005), le « héro » (un ophtalmologue réputé dans *Crimes et délits* et un professeur de tennis dans *Match Point*) se révèle être un meurtrier, qui finalement s’en tire très bien à la fin du film (inversant

---

<sup>147</sup> Roland Quilliot, *Philosophie de Woody Allen*, Paris, Éditions ellipses, collection Cinéma et Philosophie, page 150 (extrait tiré du film *Deconstructing Harry* de Woody Allen).

d'ailleurs ainsi la perspective de Dostoïevski<sup>148</sup>, pour qui la conscience pouvait être travaillée par la culpabilité). Dans son film *Prends l'oseille et tire-toi* (1969), Woody Allen met dans la bouche d'un orateur ces mots :

« Aujourd'hui plus qu'à toute autre période de son histoire, l'humanité est à un carrefour. Une voie conduit au désespoir, l'autre à l'extinction pure et simple. Prions d'avoir la sagesse de faire le bon choix. Je ne m'exprime pas à ce propos avec une quelconque futilité mais avec la terrifiante conviction de l'absurdité totale de l'existence, ce qui pourrait fâcheusement être interprété comme du pessimisme. Il n'en est rien... »<sup>149</sup> (extrait d'une réplique tirée du film *Prends l'oseille et tire-toi* de Woody Allen, cité dans Roland Quilliot, *Philosophie de Woody Allen*, Paris, Éditions ellipses, collection Cinéma et Philosophie, page 38).

Pour mesurer l'attrait de l'affection nihiliste (au moins par l'humour, dans ces films), on peut noter que Woody Allen (1935-...) a écrit, réalisé et produit quasiment un film par année de 1969 à 2020. Et ce, avec un nombre suffisant de spectateurs pour lui assurer sa carrière, de même qu'en recevant plus de soixante-dix récompenses de l'industrie cinématographique, avec en surplus des prix reçus, le record de seize nominations aux Oscars (dont quatre Oscars remportés). À considérer cependant le nombre et la teneur des accusations dans sa vie personnelle, son affection nihiliste semble moins reluisante.

Le nihilisme complet sous sa forme active (de révolte) peut aussi prendre la forme d'une confrontation plus frontale (sans qu'elle ne soit nécessairement physiquement violente), comme c'est le cas par **exemple dans le mouvement *punk* des décennies des années 1970 et 1980**<sup>150</sup>. Bien sûr, on peut penser au slogan : « *No future* » qui exprime activement un nihilisme complet. Mais on peut aussi penser à l'esthétique *punk* :

« En étudiant les noms de groupes, labels, zines et les pseudos d'artistes punks, on trouve des références systématiques au pourri, au détrit, au cassé et à l'abîmé, à l'excrétion, au cadavre, à la répugnance ainsi qu'aux animaux qui la suscitent [rats, etc.] »

<sup>148</sup> Dans *Crime et châtiment*, Fiodor Dostoïevski montrait au contraire qu'un crime peut engendrer dans la conscience humaine une culpabilité pouvant mener au final à chercher son châtiment, ou le rachat (notons que Dostoïevski a régulièrement mis en scène dans ses romans le nihilisme, qui était fortement grandissant dans la Russie de son époque, tout en faisant prendre conscience de son caractère ravageur – Dostoïevski n'était pas lui-même un nihiliste, il était chrétien depuis sa conversion lors de son passage au bain).

<sup>149</sup> Roland Quilliot, *Philosophie de Woody Allen*, Paris, Éditions ellipses, collection Cinéma et Philosophie, page 38 (extrait d'une réplique tirée du film *Prends l'oseille et tire-toi* de Woody Allen).

<sup>150</sup> Lire notamment l'extrait de Jeanne Guien tiré du livre *Penser avec le punk*, sur « La vie des idées » (Collège de France), en ligne :

<https://laviedesidees.fr/Sale-punk>

[...]

« Le corps des punks est au centre de cette iconographie : la saleté est d’abord un rapport à soi, une manière de ne pas être « propre sur soi ». Dans le style punk prédominant les matières abîmées (maquillage coulé, cheveux ébouriffés, habits déchirés, froissés, rapiécés), décomposées (boue, eau stagnante, mousse, fluides non identifiés), taboues (sang, poils, merde, pisse, graisse capillaire). Le *look* typique des premiers punks hésitait entre le cadavérique (maigreur, pâleur, couleurs froides, cicatrices) et l’animal (crêtes, colliers, chaînes). Les dessins qui les représentent les montrent en général assis par terre, vêtements salis et abîmés, buvant au goulot dans des paysages urbains décatés, non loin de rats, chats, chiens. Si certains corps sont parfaitement normés, d’autres exhibent poils, boutons, dentition abîmée. »

[...]

Jeunes, issus de classes ouvrières désormais au chômage, parfois des immigrations postcoloniales, ils étaient et se disaient sans avenir, sans représentation politique, sans utopie à rejoindre. Ils choisirent de rendre visible leur situation hors système, pour en faire une attitude antisystème, dont l’aspect ne pouvait être que sale. Leurs looks hors du commun, franchissant les barrières hommes/femmes, humains/animaux, nu/habillé ; leurs gestes, noms et mots obscènes sur scène ou dans les médias ; leurs modes de vie collectifs et bricolés en pleine ville... Toutes ces pratiques étaient littéralement *déplacées* : elles ramenaient le hors-monde au milieu du monde, sur le devant de la scène. »<sup>151</sup>

Pour nuancer, notons que l’affection nihiliste de ce mouvement dans les années 1970-1980 n’exclut pas que les *punks* de cette époque puissent prôner certains savoir-faire utiles, comme le *Do It Yourself* et le *freeganisme*, face au consumérisme<sup>152</sup>.

À l’époque de Nietzsche (1844-1900, Allemagne), il y avait en Russie un affect du nihilisme actif (de révolte) se mêlant aussi beaucoup avec des mouvements prônant l’anarchie. On peut par exemple penser ici au groupe de nihilistes russes ayant formé le mouvement révolutionnaire *Volonté du peuple*, ayant assassiné en 1881 le Tsar Alexandre II. L’écrivain Fiodor Dostoïevski (1821-1881, Russie) a régulièrement mis en scène de façon critique et

<sup>151</sup> Jeanne Guien, *Sale punk*, (tiré du livre *Penser avec le punk*), publié sur « La vie des idées » (Collège de France), en ligne : <https://laviedesidees.fr/Sale-punk>

<sup>152</sup> Pour les nuances, lire le même article de Jeanne Guien, *Sale punk*, (tiré du livre *Penser avec le punk*), publié sur « La vie des idées » (Collège de France), en ligne : <https://laviedesidees.fr/Sale-punk>

détaillée, notamment dans *Les Démons* (1871), le nihilisme qui se développait en Russie à cette époque<sup>153</sup>.

**Nietzsche lui-même** à certaines périodes de sa vie (et de ses écrits) peut être considéré dans la catégorie du nihilisme complet de révolte. Dans *Le crépuscule des idoles* (1888), il s'en prend notamment aux espoirs de fondement alternatif du nihilisme incomplet. Et notamment dans *Généalogie de la morale. Un écrit polémique* (1887) et dans *L'Antéchrist* (1896), il se livre à une virulente attaque contre le christianisme. Ce qui frappe cependant dans ces livres (*Généalogie de la morale* et *L'Antéchrist*), c'est que Nietzsche ne tient même pas compte des *données factuelles* élémentaires<sup>154</sup> (il y prête même à Paul de Tarse des « données » qui n'existent pas – dans aucun manuscrit, même chez ses détracteurs de l'époque) et il convient probablement de considérer le moment où se font ces publications<sup>155</sup>. D'une certaine manière cependant, il faut noter que c'est « cohérent » avec sa négation que la vérité puisse exister – et son affirmation que ce qui importe, c'est de *croire* à sa perspective (voir l'anthropologie de Nietzsche plus loin, pour les détails). Cependant, et ce point est important pour saisir les nuances, dans le développement de son anthropologie (que nous verrons plus loin) Nietzsche a décelé des risques au nihilisme et tente de le « dépasser » – notamment avec la notion de « surhomme » (que nous verrons plus loin).

---

<sup>153</sup> Dostoïevski n'était pas lui-même nihiliste, il était chrétien depuis sa conversion lors de son passage au bagne.

<sup>154</sup> Par exemple, aux aphorisme #39, #40 et #41 de *L'Antéchrist* (1896).

<sup>155</sup> Dans l'ouvrage collectif *Introductions to Nietzsche* (sous la direction de Robert Pippin, Cambridge University Press, 2012), on trouve des considérations sur le moment où ces ouvrages ont été rédigés : « Considérant simultanément les trois livres rédigés par Nietzsche juste avant de sombrer dans la folie, Aaron Ridley s'interroge sur la pertinence de considérer *L'antéchrist*, *Le crépuscule des idoles* et l'autobiographie *Ecce homo* comme des œuvres émanant véritablement d'un esprit sain (p. 216) » ; citation de Yves Laberge, *Enseigner Nietzsche au XXI<sup>e</sup> siècle*, LTP, Québec, Presses de l'Université Laval, paragraphe 11, article disponible en ligne :

<https://www.erudit.org/fr/revues/ltp/2014-v70-n2-ltp01766/1029159ar/> (page consultée le 2 juin 2023). La maladie exacte de Nietzsche n'est pas certaine. Parmi les hypothèses les plus répandues compte tenue des données disponibles, il était peut-être atteint d'une neurosyphilis (découlant d'une syphilis contractée en 1866 à Leipzig), ou encore atteint d'une démence vasculaire sous-corticale (maladie de Binswanger), ou encore atteint d'une tumeur cérébrale. Mais aucune de ces hypothèses n'est confirmée hors de tout doute pour identifier la maladie – bien que les délires de Nietzsche à partir de 1889, eux, sont clairs et documentés. Nous avons néanmoins considéré *L'antéchrist* (1896), *Le crépuscule des idoles* (1888) et *Ecce Homo* (1888), puisque ces ouvrages sont habituellement inclus dans l'anthropologie nietzschéenne. En revanche, nous n'avons pas fait de place aux aphorismes qui sont clairement misogynes dans les écrits de Nietzsche (Nietzsche lui-même a par la suite exprimé son regret pour ses aphorismes misogynes). Nous n'avons pas non plus intégré ce qui appartient *spécifiquement* au livre posthume *La volonté de puissance*, celui-ci résultant d'un montage éditorial par sa sœur Elisabeth (montage maintenant reconnu comme une falsification) pour soutenir ses propres idées antisémites (et plus tard pour soutenir le nationalisme allemand du début du 20<sup>e</sup> siècle), alors que Nietzsche décriait l'antisémitisme comme un pur ressentiment révoltant.

Il est important de souligner certains risques du nihilisme complet, avant d'aborder le point de départ de l'anthropologie de Nietzsche.

Aussi, pour bien comprendre la catégorie du nihilisme complet de révolte, il est important de noter qu'il y a un risque au nihilisme complet, lié à sa contradiction affective. Sa révolte ou son ironie absurde n'a pas d'autre but qu'elle-même. Il s'agit de « contribuer » à l'affirmation de l'absurdité, ou à la ruine des idéaux et des espoirs en un fondement (à la justice, au sens, aux idéaux, etc.). Or, **la vie émotive du nihiliste complet est contradictoire**. Il agit comme si ce qu'il pense ou ce qu'il fait *en valait la peine* – ou parfois, comme s'il « voulait devenir quelqu'un » en professant l'absurdité et la futilité de toutes choses. Cependant, on ne peut pas penser combattre des « illusions » ou des « faussetés » si l'on ne présuppose pas que l'on puisse être dans la vérité fondée – ou du moins qu'il puisse y en avoir une. D'une certaine manière, le nihilisme « complet » n'est pas « total » ni « absolu », même si celui-ci ne s'en rend pas nécessairement toujours compte. **Pour ressentir** de l'indignation ou de la colère ou de l'irritation ou du « dérangement », bref **pour qu'une « révolte » se forme, il faut que l'émotion repose sur une perception (à tort ou à raison) que ce qui est vu ou entendu ne devrait pas être comme ça, ou ne devrait pas exister – bref, l'émotion repose alors sur la perception (à tort ou à raison) d'une injustice**. Or, l'idée qu'il y ait réellement du juste (et donc aussi de l'injuste) comme l'idée qu'il y ait une vérité fondée pour les valeurs, sont des idées que non seulement le nihiliste complet considère dépourvues de fondement, et même qu'il veut voir disparaître. Mais **sa vie émotive repose elle-même sur le présupposé de telles notions**. Et cela ne vaut pas que pour des émotions négatives (comme la colère, l'indignation, la révolte, etc.), **cela vaut aussi pour des émotions positives** (comme la joie). L'émotion de joie présuppose une perception (à tort ou à raison) de quelque chose de « bien ». On ne ressentira pas de la joie si l'on perçoit par exemple que l'on nous tend un cadeau empoisonné. **Il y a donc un risque très grand qu'un jour le nihiliste complet découvre que ce qu'il « dénonce » ou « combat » autour de lui se trouve dans sa propre vie émotive**. Il risque donc de venir un jour où l'affect nihiliste complet (et actif) **pourra potentiellement se retourner contre soi** – et la personne pourra en venir à considérer que finalement, le plus absurde se trouvait en elle-même, dans sa propre vie émotive et ses propres pensées. Et comme le nihiliste actif ne peut pas bâtir des valeurs ou des idéaux fondés pour échapper à son **besoin d'action**, puisque des valeurs fondées lui semblent impossibles, il est risqué que son besoin d'action se retourne contre lui et que cela devienne autodestructeur. Rendu à ce stade, le risque est alors grand que celui-ci tente soit de se couper de sa vie émotive (ce qui risque de déboucher en dépression profonde), soit qu'il développe une haine de soi, ou un mépris de lui-même.

### Échapper au nihilisme / Par-delà le nihilisme

Dans la perspective de Nietzsche, ultimement, il n'y a que deux options pour échapper au nihilisme.

**La première**, c'est d'avoir une conviction ferme dans le théisme (monothéisme). Cette option se conçoit aisément, puisque l'absence de conviction dans le théisme (monothéisme) est précisément ce que Nietzsche identifie comme condition de possibilité pour que puisse se développer l'affection nihiliste (revoir la section à ce sujet, plus haut). Cette première option n'est cependant pas celle de Nietzsche, qui demeure fermement athée.

**La deuxième option**, qui est résolument athée celle-là, consiste à abandonner dès le départ tout espoir de fondement (et de validité) autant pour les valeurs que pour ce qui pourrait guider la nature humaine ou une quelconque « humanisation » (donc, excluant dès le départ les tentatives d'un fondement alternatif de l'attitude du nihilisme incomplet et/ou l'aspect « réactif », avec son potentiel de risques éventuels de contradictions autodestructrices, du nihilisme complet).

### L'anthropologie nietzschéenne et la multiplicité dans l'individu

Nietzsche étant athée, des deux options possibles, il va tenter de développer une anthropologie évitant autant que possible tout fondement (pour les valeurs et pour le sens) pour tenter de « dépasser » le nihilisme dans ses formes incomplètes et complètes (quoiqu'il y reste l'affect d'une absence de finalité humaine – voir ci-haut). C'est en ce sens que Nietzsche écrira que « L'Homme [l'être humain] est cet animal dont l'être n'est pas encore fixé de manière stable »<sup>156</sup>.

Ayant une position athée, Nietzsche ne peut évidemment pas considérer que Dieu ait créé l'être humain, avec l'ensemble des caractéristiques qui s'en suivent (revoir la partie sur l'anthropologie chrétienne). Mais contrairement aux tentatives du nihilisme incomplet, Nietzsche ne peut pas non plus partir de l'idée que le propre de l'être humain (et ce qui peut le guider ou l'humaniser) serait une quelconque caractéristique particulière – tel que « la raison », ou « les sentiments », ou « la nature », ou « l'empathie », etc. –, car, quel que soit l'élément considéré, il faudrait pouvoir le fonder et le fixer (fonder sa validité et fixer sa valeur pour « humaniser » l'être humain). Or, cela serait entrer dans le nihilisme incomplet, qui est selon les termes de Nietzsche un mécanisme psychologique

<sup>156</sup> Friedrich Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, Paris, Gallimard, aphorisme 62.

« d'idolâtrie » – et surtout, toutes tentatives de ce genre s'avèrent vouées à l'échec (revoir la section à ce sujet). Comme mentionné plus tôt dans la section sur le nihilisme incomplet, on peut relever au passage que mis à part les propos de Nietzsche à ce sujet, c'est d'une certaine manière aussi ce que révèle l'étude minutieuse de Daniel D. Jacques lorsqu'il décortique ce que furent toutes les propositions « d'humanismes » et de définitions séculières de notre « humanité », de l'Antiquité jusqu'à notre époque contemporaine, qui ont toutes été critiquées et qui ont toutes échouées<sup>157</sup>.

Nietzsche partira donc de l'ambiguïté de l'existence. La réalité apparaît, selon Nietzsche, comme un composé ambigu indissociable où l'on ne peut pas parfaitement distinguer en toute clarté la limite entre les divers composés, les divers éléments du monde et de l'être humain. Par exemple, selon Nietzsche, l'attitude rationaliste de Descartes nous incite à faire une distinction claire entre le corps et la conscience (et la volonté). Or, c'est pour Nietzsche l'illusion par excellence, car on ne peut pas établir le rapport *exact* que notre conscience a avec notre corps.

Quelle est notre identité ? Et qu'est qui pense en nous ? Descartes postulait « je pense, je suis ». Nietzsche se demande qui est véritablement ce « je ». Si je dis que « je » veux telle ou telle chose, par exemple, qui est ce « je » qui veut, qui pense, qui désire ? Pour Nietzsche, il faut se méfier du réflexe d'affirmer que ce « je » est un être unique (un individu, une personne, une conscience, une âme, une volonté, etc.). Ce n'est pas tant que « je pense », que « quelque chose pense en moi » ; et ce « quelque chose » est pluriel : l'être humain est un être multiple, selon Nietzsche. Par exemple, on peut penser aux divergences de comportement d'une personne entre le moment où elle est absorbée par une activité intellectuelle (l'étude avant un examen important ou l'écoute d'un cours qui captive toute son attention), le moment où elle est dans la fougue d'une passion sportive, le moment où elle est avec sa famille, le moment de confidences intime avec une personne aimée, le moment d'un party, le moment où elle est au travail, lorsqu'elle est avec divers groupes d'amis, le moment d'une colère ou d'une chicane, le moment d'un apaisement ou d'un réconfort, etc. Dans tous ces moments, la personne n'est pas exactement « la même » dans ses comportements et sa manière d'être. Selon Nietzsche, l'unicité de l'individu est une fiction (issue d'abstractions nous semblant aller de soi).

C'est en ce sens que pour Nietzsche, le « je » n'est qu'une *fiction pratique*, une abstraction utile. Cela a un côté « pratique » ou « utile », pour répondre à un *besoin* de tenter de se comprendre – et de comprendre sa vie. Mais c'est en même temps une « fiction », dans la

---

<sup>157</sup> Daniel D. Jacques, *La mesure de l'Homme*, Montréal, Éditions Boréal, 2012, 716 pages.

mesure où c'est un récit échappant aux normes du vrai et du faux, dans la mesure où il n'y a pas un élément permettant de fonder laquelle des manières d'être d'une personne (au travail, à l'école, avec la personne aimée, avec la famille, dans la colère, dans la sérénité, etc.) la représenterait « le mieux ». Car pour juger adéquatement de tout cela, il faudrait un critère « fondée » (ce qui revient dans une perspective athée à succomber au piège de l'idolâtrie du nihilisme incomplet – revoir cette section plus haut). Ainsi, dans la perspective nietzschéenne, on peut dire en reprenant la formule d'Arthur Rimbaud (1854-1891) que le « “je” est un autre »<sup>158</sup>.

### Les « forces vitales » : appropriation de la notion de « cœur » de l'anthropologie chrétienne

À partir de cette considération d'un caractère « multiple » du « je » (de l'identité, celle-ci étant du point de vue de l'ambiguïté de l'existence qualifiée de « fiction utile » – voir ci-haut), Nietzsche affirme que ce n'est pas vraiment un élément particulier en « nous » (notre conscience ou notre volonté, par exemple) qui pense et qui agit, mais plutôt « les forces vitales » en nous qui font que l'on pense comme l'on pense ou agit comme l'on agit, selon les moments et circonstances.

Ce que Nietzsche désigne par les « forces vitales », c'est absolument tout ce qui nous pousse à agir et à avoir les pensées que l'on a. Cela inclut nos raisonnements, nos émotions, nos sentiments, nos pulsions et passions, nos projets et aspirations, etc. Pour prendre une image, c'est comme si chacun de ces éléments était une « force vitale » en nous dotée de sa propre « volonté puissance » faisant en sorte que chacune des forces vitales tente d'avoir « le dessus » sur les autres forces vitales. Selon les moments et les circonstances, ce sera par exemple la rationalisation dont la « volonté de puissance » lui permettra d'occuper telle proportion combinée avec le sentiment ou le ressentiment dont les « volontés de puissance » leur permettront d'occuper telle proportion, etc., qui formera tel ou tel type d'état de conscience ou de pensée ou de motivation à l'action. Bref, ce sont alors les « forces vitales » qui « décident » en nous. Même le fait d'avoir ou non « de la volonté » n'est pas vraiment de notre ressort : « notre volonté » ne sera pas une réalité spécifique, mais plutôt le simple résultat pouvant survenir (ou pas) de l'agencement des diverses forces vitales entre elles et par elles-mêmes (variant toujours selon les moments et circonstances – pour faire le pont avec ce qui a été dit dans la section précédente sur le caractère « multiple » de l'être humain).

---

<sup>158</sup> Arthur Rimbaud, *Lettres du voyant*, lettre d'Arthur Rimbaud à Paul Demeny, datée du 15 mai 1871 (elle fut publiée pour la première fois par Paternie Berrichon en octobre 1912, dans *La Nouvelle Revue française*).

En fait, Nietzsche recopie la notion de « cœur » telle que conçue dans l'anthropologie chrétienne (revoir cette partie), mais en détournant son orientation. Dans l'anthropologie chrétienne, le « cœur » c'est aussi tout ce qui nous pousse à agir et à avoir les pensées que l'on a (nos raisonnements, nos émotions, nos sentiments, nos pulsions et passions, nos projets et aspirations, etc.). Le « cœur » dans l'anthropologie chrétienne n'agira (et ne pensera) pas nécessairement comme « une image de Dieu » (revoir cette notion dans la partie sur l'anthropologie chrétienne). Au contraire, puisque l'anthropologie chrétienne inclut aussi l'affirmation de la « corruption de la nature humaine » (d'une « nature humaine déchue » avec la Chute – revoir aussi cette partie) faisant en sorte que l'être humain ne sera pas « naturellement » porté à se tourner vers Dieu pour le connaître ni porté « naturellement » à reconnaître « l'image de Dieu » en l'être humain, mais qu'il sera plutôt porté vers l'idolâtrie, vers son propre jugement (ou celui de sa société) et, globalement, vers son ego. Remarquons que le « cœur » avec la « nature humaine corrompue ou déchue » détournée de la référence ou reconnaissance de l'identité « d'être créé en image de Dieu », elle aussi implique une « multiplicité » similaire à ce qui est décrit dans la section qui précède. **C'est cette notion de « cœur » de l'anthropologie chrétienne que Nietzsche récupère et renomme simplement « forces vitales ». Mais en enlevant Dieu de l'équation, donc en enlevant aussi la possibilité de trouver des éléments d'orientation en Dieu ou dans les éléments des caractéristiques qui découlaient de la « création en image de Dieu ».** Bref, Nietzsche en renommant le « cœur » en « forces vitales », retire la possibilité d'une orientation et considère implicitement la description de la « corruption de la nature humaine » comme la plus fidèle à l'ambiguïté de l'existence (mis à part qu'évidemment, puisque Nietzsche enlève Dieu et la possibilité d'une orientation « saine », il n'y a plus, non plus, à dire que cette nature humaine serait « corrompue » ou « déchue », ni qu'elle devrait se « fixer » ou « s'orienter » en fonction d'éléments valides).

Notons que dans l'anthropologie chrétienne aussi, ni « la raison », ni les « émotions », ni une quelconque des caractéristiques proprement humaines ne pouvaient être son guide fidèlement fiable (l'orientation était plutôt « extérieure » à l'être humain, avec Dieu et les éléments découlant de « l'image de Dieu »). Ici, Nietzsche a ce même constat quant à l'impossibilité d'établir l'une ou l'autre des caractéristiques proprement humaines (raison, émotions, nature, etc.) comme guide (ou élément pouvant trier de manière *juste* les « forces vitales »), puisque cela entre dans le schéma du nihilisme incomplet (et son idolâtrie conceptuelle, selon le terme de Nietzsche), dont toutes les tentatives sont vouées à l'échec. L'être humain est irrémédiablement caractérisé par son *inachèvement* : non seulement les forces vitales ne peuvent pas se fixer (trouver leur achèvement), mais de plus elles vont toujours changer sans finalité ni but stable et défini.

### Devenir « qui » l'on est, dans l'anthropologie nietzschéenne

Nietzsche « recopie » aussi de l'anthropologie chrétienne l'idée de « devenir “qui” l'on est » (revoir cette partie dans l'anthropologie chrétienne), mais ici aussi en y retirant Dieu de l'équation, ce qui détourne le sens vers une tout autre direction. Dans la perspective chrétienne, on retrouve cette idée de « devenir “qui” l'on est » notamment en sous-entendu des lettres de Paul de Tarse (l'apôtre Paul), où la personne qui se reconnaît « Enfant de Dieu » a encore à être transformée graduellement pour devenir plus fidèle à l'image de Dieu » en elle (ou selon les termes de Paul, à « Jésus-Christ en elle »).

Dans la perspective athée de Nietzsche, examinons donc le sens que cela prend, puisque toute référence à Dieu (et à un quelconque fondement) est exclue dans cette anthropologie. À la base, ce qui pousse à agir (et avoir les pensées que l'on a), ce sont les forces vitales. Les « forces vitales », comme le « cœur », c'est tout ce qui pousse à agir et penser ce que l'on pense (raison, émotions, aspirations, désirs, etc.). Dans la perspective de Nietzsche, « devenir “qui” l'on est » consiste à pouvoir vivre l'expression des « forces vitales » en nous, sans qu'elles soient refoulées, détournées ou entravées. Cependant, les « forces vitales » peuvent être entravées, détournées, refoulées. Mais qu'est-ce qui pourra donc les entraver ou les détourner, et qui devra être surmonté afin de « devenir “qui” l'on est » dans cette anthropologie ? Dès que l'on vit en regroupement, peu importe la société, il y aura des normes, lois et règlements sur ce qui est considéré acceptable ou non, juste ou non, la famille aura aussi ses « règles » et valeurs, l'entourage aura sa « morale » ou une « éthique », etc. Et ce, que ces règles, valeurs, morales, éthiques, politiques, etc., ressemblent à ce qui était « traditionnellement » en vigueur ou au contraire que tout cela soit très différent. Or, dans la perspective de l'anthropologie athée déterministe, rien de tout cela ne peut ultimement être fondé (revoir les sections sur le nihilisme ainsi que les deux options pour y « échapper », pour les développements à ce sujet). Que ça ressemble à ce qui était « traditionnellement » accepté ou qu'au contraire cela en soit très différent, n'y change rien. Mais puisque tout cela (et peu importe son contenu spécifique) tend à « s'imposer » à l'individu sans véritable fondement, d'où cela vient-il ? Dans la perspective de l'anthropologie athée déterministe (Nietzsche), puisque tout fondement valide est exclu, il reste comme option que de concevoir que tout cela vient ultimement des « forces vitales » des autres personnes (incluant les contemporains et des prédécesseurs au travers de ce qui a été institutionnalisé). C'est pourquoi Nietzsche considère que pour « devenir “qui” l'on est », l'individu ne doit pas laisser ses « forces vitales » être réfrénées par les conventions, l'éthique et la morale, les attentes des autres (c'est-à-dire des « forces vitales » des autres personnes), et que l'individu doit au contraire se tourner davantage vers ses propres « forces vitales » – c'est-à-dire vers son propre égo. Si on compare l'anthropologie chrétienne et l'anthropologie nietzschéenne sur cette notion de « devenir “qui” l'on est », on peut donc considérer que dans l'anthropologie chrétienne le cœur était

trop centré sur l'égo et devait se décentrer en considérant les caractéristiques de « l'image de Dieu », alors qu'à l'inverse dans l'anthropologie athée déterministe selon Nietzsche les « forces vitales » sont encore trop détournées par les idées de justice, d'éthique/morale, etc., bref que l'individu n'est pas assez « égoïste » et qu'il devrait être centré encore plus sur son propre égo.

Dans cette mesure, l'expression « *va là où ton cœur te porte* », malgré l'apparence des mots choisis, relève davantage de l'anthropologie nietzschéenne que de l'anthropologie chrétienne. Car dans l'anthropologie chrétienne, le cœur laissé à lui-même est pris dans une « nature humaine corrompue » et il doit plutôt renouer avec son identité « en image de Dieu ». Alors que par contraste, dans l'anthropologie nietzschéenne les « forces vitales » (l'équivalent du « cœur ») doivent « préférablement » ne pas être étouffées par les attentes et les prescriptions qui émanent des « forces vitales » des autres personnes (ou des prolongements des « forces vitales » des autres dans des normes sociales).

### Deux canalisations : le ressentiment et le « surhumain »

Puisque l'anthropologie athée déterministe (Nietzsche) exclut un quelconque fondement (pour les valeurs, le sens, etc.), il n'y a pas dans cette perspective des principes « d'humanisation » ou de « déshumanisation ». Même que ces termes « d'humanisation » et de « déshumanisation » n'ont pas vraiment de sens, dans une telle perspective. Néanmoins, Nietzsche considère certaines orientations comme étant « méprisables », et une autre comme étant « noble ». C'est ce que l'on retrouve avec les notions « d'être humain du ressentiment » et de ce qui tend vers le « surhumain ».

### L'être humain du ressentiment

L'être humain du ressentiment va davantage « ressentir » que « sentir », il va être davantage dans un état « réactif ». Le *Dictionnaire des concepts philosophiques* note à propos du ressentiment qu'il est une « disposition assez stable qui fige un rapport purement réactif de l'homme au monde et le porte à la rancune »<sup>159</sup> ; « le ressentiment désigne une invasion de la conscience par les souvenirs qu'elle rumine »<sup>160</sup>. Cette « invasion » par ce qui est « ruminé » peut se vivre et se manifester de diverses manières.

<sup>159</sup> Sous la direction de Michel Blay, *Dictionnaire des concepts philosophiques*, entrée « Ressentiment » (par André Charrak), Paris, coédition Larousse – CNRS Éditions, 2006, page 719.

<sup>160</sup> Sous la direction de Michel Blay, *Dictionnaire des concepts philosophiques*, entrée « Ressentiment » (par André Charrak), Paris, coédition Larousse – CNRS Éditions, 2006, page 720.

Pour mieux voir l'étendue de ce qui est englobé par le ressentiment, considérons une **liste (non exhaustive) d'exemples de ses manifestations** :

- Chaque fois où une personne ne pardonne pas, elle entre dans la catégorie du ressentiment. Peu importe l'anthropologie considérée, tant qu'il n'y a pas de pardon, il y a du ressentiment (rancune, rancœur, rumination, parfois même désir de vengeance ou désir de « se faire justice »). Par ailleurs, ne pas pardonner entièrement est d'autant plus futile dans l'anthropologie nietzschéenne si l'on considère que « l'offense » ne peut même pas en être une qui soit fondée ; et à plus forte raison si l'on considère, de plus, que l'autre a « simplement » fait que ce que ses « forces vitales » le poussait à faire.

- Chaque fois où une personne reproche (même en pensée, sans le dire à haute voix) à une autre personne de lui avoir fait du « mal », ou encore se plaint (en pensée ou à voix haute) d'avoir vécu « une injustice », elle entre dans la catégorie du ressentiment.

- L'esprit de vengeance ou de chercher « sa propre justice » entre dans le ressentiment.

- La personne qui se « victimise » entre dans le ressentiment.

- C'est aussi habituellement ce qui se produit lorsqu'une personne ne croit pas vraiment en certaines valeurs ou idéaux, mais qu'elle est contrainte d'y adhérer (pour un motif ou un autre : par exemple, par pression sociale). Il y a ressentiment, dans la mesure où la personne s'y *plie* sans y *croire* ou y *adhérer* véritablement et le vit dans une dynamique « réactive » plutôt « qu'active » ; dans la mesure où ça devient une « motivation externe », et non pas en présence d'une véritable « motivation interne » (une motivation qu'elle ferait sienne – ou qui deviendrait la sienne).

- Nourrir l'envie que les autres se plient aux mêmes convictions que les nôtres, cela entre aussi dans la catégorie du ressentiment. Ce n'est alors plus le simple *témoignage* ou le simple *partage* de nos convictions, mais la préoccupation de conformité entre l'autre et nous (entre nos convictions et celles des autres – en cherchant simplement à ce que ce soit l'autre qui s'y plie, plutôt que nous qui nous

plions aux convictions de l'autre, mais dans un cas comme dans l'autre ça revient au même désir réactif de trouver une conformité entre nous et les autres).

- La personne qui désire quelque chose *parce que* c'est la mode ou la tendance, ou *parce que* c'est ce que la société inculque comme valeur ou mode de vie, est du ressentiment.

- La personne qui agit en réaction à une « blessure » entre dans le ressentiment.

- La personne qui est dans le déni de son ressentiment afin de se faire « une bonne image d'elle-même », elle entre dans le ressentiment.

- Etc. (liste non exhaustive).

Selon Nietzsche, « l'être humain du ressentiment » compose la vaste majorité de l'humanité. La personne du ressentiment aura aussi tendance (selon Nietzsche) à adopter des comportements grégaires, à se regrouper et être dans une forme d'imitation réciproque des comportements de la vaste majorité étant aussi dans le ressentiment. Même lorsqu'il valorisera « sa différence », ce sera pour se dire « unique » « comme tout le monde », et en cela demeurera un être du troupeau du ressentiment. C'est pourquoi Nietzsche utilise parfois comme équivalent à « l'être humain du ressentiment », l'expression « d'homme [homme et femme] *du commun* ». D'ailleurs, Nietzsche sera très critique de la démocratie, car il considère que ça donne trop de pouvoir à l'expression des ressentiments de toutes sortes, et que ça favorise (selon Nietzsche) une culture de *médiocrité*. Les idéaux d'égalité – de même que de dignité humaine intrinsèque pour chaque personne – sont aussi vivement critiqués par Nietzsche pour les mêmes motifs (favorisant, selon lui, la médiocrité).

#### Le « surhumain »

Pour le dire simplement, on peut considérer que l'être humain qui tend vers le « surhumain » selon Nietzsche, c'est l'individu dont les pensées, paroles et actions ne sont pas mues par le ressentiment. Étant donné tout ce qui peut entrer dans le ressentiment, ce n'est pas habituel d'en être dépourvu ni de ne pas en avoir à un moment ou un autre. C'est justement dans le fait que ce n'est pas « habituel » que Nietzsche désigne cela

comme « surhumain » (puisqu’humainement, il est plus habituel d’avoir un élément ou l’autre, à un moment ou l’autre, parmi tout ce qui entre dans la catégorisation du ressentiment – voir ci-haut).

À quoi cela peut-il ressembler, un être humain qui tend foncièrement vers le « surhumain » ? Ce n’est pas facile à se représenter. Nietzsche évoque seulement deux exemples. Il y a Napoléon que Nietzsche évoque, mais il développe très peu cet exemple, et surtout, il y a reconnaissance que ce n’est pas un très bon exemple, car on peut relever plusieurs éléments de ressentiment mobilisant Napoléon. L’autre exemple que Nietzsche développe, c’est l’exemple de Jésus-Christ. Jésus tout au cours de sa vie n’a démontré aucune trace de ressentiment. Il pardonnait, il ne cherchait aucunement une « révolution politique » ni un reversement de la Loi juive (selon les termes de Jésus, qui était lui-même juif, Il était venu pour « accomplir la Loi, et non l’abolir »<sup>161</sup>). Il n’a pas dévié – ni par crainte ni sous les pressions de toutes parts – de ce qu’il avait à faire. Lorsque les Romains crucifièrent Jésus, Il dit : « Père pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu’ils font »<sup>162</sup>). Etc. Pour Nietzsche, Jésus est l’exemple parfait de « surhomme », d’être humain qui n’a pas la moindre trace de ressentiment. **Or, pour bien comprendre les implications de l’anthropologie athée déterministe**, il est capital de saisir que Nietzsche demeure fermement athée lorsqu’il présente Jésus comme parfait exemple de « surhumain ». Cependant, Jésus pendant toute sa vie (sans péché comme le reconnaissaient même ses plus vifs opposants de l’époque) et encore plus explicitement pendant son ministère public, agit, vit et se présente comme étant Dieu (notamment en pardonnant les péchés envers Dieu, ceux dont Dieu seul peut pardonner<sup>163</sup> – revoir la partie sur l’anthropologie chrétienne, à ce sujet). Ce qui conduit au trilemme : soit Jésus était vraiment ce qu’il prétendait être (c’est-à-dire la 2<sup>e</sup> personne de la Trinité), soit il n’était pas ce qu’il prétendait être et il le savait (ce qui implique qu’il serait un menteur et expert en manipulation), soit il n’était pas ce qu’il prétendait être, mais Il était sincère (ce qui implique qu’il serait un déséquilibré de haut calibre)<sup>164</sup>. Or, Nietzsche est athée et ne reconnaît pas la divinité de Jésus – tout en le prenant comme l’exemple parfait (selon lui)

<sup>161</sup> *Évangile de Matthieu*, chapitre 5, verset 17. *L’Évangile de Matthieu* (ou *Évangile selon Matthieu*) est l’une des quatre biographies de Jésus, parmi les 66 livres qui composent la Bible.

<sup>162</sup> *Évangile de Luc*, chapitre 23, verset 34. *L’Évangile de Luc* (ou *Évangile selon Luc*) est l’une des quatre biographies de Jésus, parmi les 66 livres qui composent la Bible.

<sup>163</sup> Par exemple en Marc 2.5-7 : « Jésus, voyant leur foi, dit au paralytique : Mon enfant, tes péchés te sont pardonnés. Il y avait là quelques scribes qui étaient assis et qui raisonnaient en eux-mêmes : Comment celui-là parle-t-il ainsi ? Il blasphème. Qui peut pardonner les péchés, si ce n’est Dieu seul ? » (*Évangile de Marc*, chapitre 2, versets 5 à 7 ; *l’Évangile de Marc* (ou *Évangile selon Marc*) est l’une des quatre biographies de Jésus, parmi les 66 livres qui composent la Bible).

<sup>164</sup> Revoir la section sur ce sujet dans la partie sur l’anthropologie chrétienne, de même que le résumé de ce trilemme dans l’extrait de texte de Tim Keller, *Rencontre avec Jésus. Des réponses inattendues aux plus grandes questions de la vie*, Trois-Rivières, Éditions Cruciforme, 2015, pages 56 à 67.

de « surhumain ». Et ce n'est pas non plus pour les « valeurs » de Jésus que Nietzsche le prend comme exemple parfait, puisque pour Nietzsche les valeurs n'ont aucun fondement. Ce qui implique que dans l'anthropologie athée<sup>165</sup> déterministe (Nietzsche), le « surhumain » valorisé (et vers lequel tendre) pourrait donc s'avérer être tout autant un expert en manipulation n'éprouvant aucun scrupule ni remord, qu'être un sociopathe<sup>166</sup> ou un psychopathe<sup>167</sup> – ou même avoir « l'esprit organisé » d'un tueur en série.

À cet égard, on peut par exemple penser ici au **personnage d'Hannibal Lecter dans *Le silence des agneaux*** (*The Silence of the Lambs*, roman de Thomas Harris, repris en film)<sup>168</sup> ; personnage qui fut un éminent psychiatre, mais aussi un « raffiné » psychopathe cannibale. Face aux actes horribles qu'Hannibal Lecter a commis, l'agent du FBI Clarice Starling lui demande : « Que vous est-il arrivé pour que vous arriviez à faire cela ? Qui vous a fait quelque chose pour que vous soyez si mauvais ? »<sup>169</sup>. Ce à quoi Hannibal Lecter lui répond froidement :

« Il ne m'est rien arrivé. J'ai agi en toute connaissance de cause, agent Starling. Vous ne pouvez pas me réduire à une série d'influences. Vous avez abandonné le bien et le mal, agent Starling, pour les remplacer par le comportementisme. Vous avez mis, moralement, des couches à tout le monde, agent Starling – personne n'est plus responsable. Seriez-vous capable de me

<sup>165</sup> Par exemple, l'écrivain athée Christopher Hitchens (1949-2011) – notamment rédacteur pour le magazine *Vanity Fair* et l'une des quatre figures de proue du « New Atheism » – accepte sans réserve tous les termes du trilemme, mais croit pour sa part qu'il faudrait voir Jésus comme un déséquilibré mental ne devant surtout pas inspirer des valeurs ni la morale ou l'éthique (Cf. entre autres : Christopher Hitchens, article « In the Name of the Father, the Sons... », dans *The New York Times*, 9 juillet 2010 – en ligne : <https://www.nytimes.com/2010/07/11/books/review/Hitchens-t.html> ).

<sup>166</sup> On considère généralement que la sociopathie a des origines dans les contacts sociaux (enfance, par exemple), alors que la psychopathie peut inclure un amalgame de causes sociales, psychologiques, biologiques et génétiques. Le sociopathe est généralement moins stable émotionnellement (impulsivité, etc.) que le psychopathe (qui peut être très méticuleux). Le sociopathe et le psychopathe ont tous les deux une absence d'empathie.

<sup>167</sup> Un psychopathe, contrairement à un psychotique, a un « esprit organisé » (ce qui n'est pas le cas dans la psychose), il est conscient de ses actes et il a une capacité de planification « logique » et intéressée – mais il est *amoral* et ne ressent pas d'empathie ni de remords (et, tout en étant conscient de ses actes, il a de la difficulté à en assumer la responsabilité). Le ou la psychopathe ne commet pas nécessairement des crimes, non pas par empathie (qu'il n'a pas), mais parce que des moyens qui restent juridiquement « légaux » (sans être moraux) peuvent alors apparaître plus bénéfiques pour ses projets.

<sup>168</sup> Le roman de Thomas Harris, *The Silent of the Lambs* (*Le silence des agneaux*) a été publié pour la première fois en 1988, aux éditions St. Martin's Press ; il a été récipiendaire du grand prix de littérature policière en 1991. Le film *Le silence des agneaux* a été adapté par Ted Tally et réalisé par Jonathan Demme ; il est paru en 1991, avec pour principaux acteurs Jodie Foster, Anthony Hopkins, Scott Glen et Ted Levine. Le film a remporté cinq Oscars.

<sup>169</sup> *Le silence des agneaux* (*The Silent of the Lambs*), film. Cette formulation de Clarice Starling est celle du film ; la formulation a une forme plus dialogique dans le roman ; cf. page 21, numérisation en ligne : <https://fr.scribd.com/document/116442848/Le-silence-des-agneaux#> (page consultée le 30 mai 2023).

qualifier d'être malfaisant ? Est-ce que je fais le mal, agent Starling ? »<sup>170</sup>  
(réplique du personnage d'Hannibal Lecter, dans Thomas Harris, *Le silence des agneaux*, page 21).

### Le déterminisme des forces vitales : la mise à mort de la responsabilité humaine

Une implication majeure de l'anthropologie athée déterministe, c'est qu'elle abolit la responsabilité humaine. Ce n'est pas seulement parce que le bien et le mal (et le mieux et le pire, comme le juste et l'injuste, etc.) ne peuvent pas être fondés dans une telle anthropologie. C'est plus fondamental et plus profond que cela : c'est que, si vraiment ce sont les « forces vitales » en nous qui ont chacune leur propre « volonté de puissance » et qu'elles se modulent sans qu'il y ait une instance fondée pouvant les diriger (notre « volonté » ou notre « conscience », par exemple), alors nous sommes ultimement déterminés à penser comme les forces vitales nous font penser, et agir et réagir comme les forces vitales nous y inclinent. En toute cohérence, cela revient donc à dire que la « volonté » comme la « pensée » et la « conscience » de l'individu sont quelque peu illusoire (des *fictions utiles* – revoir plus haut) : la personne n'est pas véritablement *responsable* de ses actes et de ses paroles, puisque ce sont les « forces vitales » (qu'elle ne peut pas « contrôler ») qui la « contrôlent », qui font que la personne est ce qu'elle est.

Même les deux « canalisations » – c'est-à-dire, sombrer dans le ressentiment ou tendre vers le surhumain – échappent alors au jugement moral. Finalement, la personne qui s'enfonce dans le « ressentiment » ne serait pas vraiment *fautive* – elle serait médiocre, mais sans être vraiment responsable de sa médiocrité –, puisque ce serait ses « forces vitales » qui n'auraient pas la puissance d'agencement pour faire autrement que de la rendre pleine de ressentiments et médiocre<sup>171</sup> – mais sans que la personne en soit responsable. Et pour les mêmes raisons, la personne qui tend davantage vers le « surhumain » n'aurait pas de mérite particulier à cela, puisque ce serait ses « forces vitales » qui auraient un agencement lui faisant vivre cela.

*(Dans la prochaine partie qui portera sur l'anthropologie athée avec liberté ontologique (Sartre), nous examinerons une tentative pour restaurer la responsabilité humaine – avec ses implications s'il y a absence de fondement ultime.)*

<sup>170</sup> Thomas Harris *Le silence des agneaux (The Silent of the Lambs)*, 1988, page 21, numérisation en ligne : <https://fr.scribd.com/document/116442848/Le-silence-des-agneaux#> (page consultée le 30 mai 2023). Cette réplique d'Hannibal Lecter est la même dans le film et dans le roman.

<sup>171</sup> Selon les termes de Nietzsche (revoir la section sur l'être humain du ressentiment).

### La relation de couple dans l'anthropologie athée déterministe (nietzschéenne)

Comme pour les valeurs de manière générale, la perspective athée déterministe (Nietzsche) exclut un amour fondé. Dans cette mesure, qu'est-ce qui peut pousser à la relation de couple (ou autre) dans cette perspective ? Ce sera un arrimage particulier des forces vitales, lorsque cela se présente. Lorsque les « forces vitales » des personnes « s'arrimeront » d'une manière particulière, il y aura désir de l'autre ou passion. Ce qui poussera aux relations de couple (ou autre), ce sera donc une forme d'amour-passion. Les travaux en neurobiologie indiquent que la passion rend « vulnérable et stupide » : « l'amour romantique est imprévisible, difficile à contrôler et éphémère »<sup>172</sup>. En cela, les données en neurobiologie peuvent servir d'appel à être particulièrement prudent dans un tel état. Mais dans la perspective nietzschéenne, puisqu'il ne peut pas y avoir de fondement à une *saine* relation de couple, il s'agira simplement de suivre les « forces vitales » du moment. D'ailleurs, à propos des unions d'amour Nietzsche considère que « les unions qui sont conclues par amour (ce que l'on appelle les mariages d'amour) ont l'erreur pour père et la nécessité (le besoin) pour mère »<sup>173</sup>.

Puisque les « forces vitales » changent sans notre contrôle et que dans cette anthropologie il serait vain de tenter de les organiser, il est fort probable que les forces vitales des personnes ne se modifieront pas de la même manière et que la passion qui était le « guide aveugle » soit remplacée par l'amertume, la déception ou la « trahison ». Dans cette perspective, la personne peut bien sûr exprimer un désir *sincère* d'engagement ou de fidélité, cependant dans cette perspective athée déterministe, ce qui est complètement « sincère » au moment X peut très bien être devenu complètement différent au moment X+1 (une semaine plus tard, par exemple). Autrement dit, **dans une telle perspective la « sincérité » devient, pour reprendre l'expression de Harry G. Frankfurt, de la bullshit (du baratin)**<sup>174</sup>, dans la mesure où l'expression « sincère » des « forces vitales » n'a alors aucune *fiabilité* dans la durée<sup>175</sup>. Cela dit, la « passion amoureuse » est considérée positivement dans la perspective nietzschéenne, dans la mesure où ce qui est fait pour l'autre n'est pas fait par « devoir » ou « obligation » ou pour répondre à des « standards » : il y a alors une « **motivation interne** » forte. C'est sous cet aspect que Nietzsche écrit que

<sup>172</sup> Thomas Lewis, « Twenty-first-century love : the neurological underpinnings of human relationships », dans *San Francisco Medecine*, volume 82, numéro 6, juillet-août 2009, page 13. Disponible en ligne : <https://issuu.com/sfmedsociety/docs/july-august> (consulté le 30 mai 2018).

<sup>173</sup> Friedrich Nietzsche, *Humain, trop humain*, 1<sup>re</sup> partie, aphorisme 389.

<sup>174</sup> Harry G. Frankfurt, *De l'art de dire des conneries, (On Bullshit)*, Paris, Éditions 10/18, 2006, page 75. (Paru à l'origine sous le titre *On Bullshit*, Princeton University Press, 2005.)

<sup>175</sup> Voir aussi en parallèle : Friedrich Nietzsche, *Humain, trop humain*, 1<sup>re</sup> partie, 2<sup>e</sup> chapitre, aphorisme 58 (« On peut promette des actions, mais non des sentiments »).

« ce qui se fait par amour se fait toujours par-delà le bien et le mal »<sup>176</sup>. Cependant, puisque la « passion » est un état qui ne perdure pas, et à plus forte raison puisque les « forces vitales » des deux personnes vont se modifier (sans contrôle sur les directions qu'elles vont prendre), il est probable que la « passion » du début cède la place à la rupture, ou à un ressentiment grandissant si la relation est maintenue simplement pour des motifs « réactif » face aux compromis — puisque rien d'autre ne peut guider. À cela pourra s'ajouter une forme de nihilisme de *résignation*. En ce sens, l'anthropologie athée déterministe implique la probabilité de « *serial lover* » (par analogie avec le « *serial killer* ») dans la succession d'une recherche de la « passion » des débuts, constamment à recommencer au travers d'une multiplication des relations « passionnelles ».

### Le rapport avec l'environnement et les animaux dans l'anthropologie athée déterministe (nietzschéenne)

L'anthropologie athée déterministe (Nietzsche) ne prescrit pas de prise de position spécifique par rapport à l'environnement et l'éthique. Cependant, elle implique une perspective donnant place à l'individualité d'exception<sup>177</sup> et sa différenciation inégale. Puisque dans cette anthropologie l'être humain est considéré être modulé par ses « forces vitales » sans véritable prise ou guide sur elles (revoir la section qui y a trait pour les développements à faire), et puisque tout ce qui est englobé par le ressentiment est à éviter (revoir aussi la section sur le sujet pour les développements), cela dépendra de l'individualité. Si les « forces vitales » d'une personne l'amène à se soucier de l'environnement, alors elle a à agir en conséquence. Si ses « forces vitales l'amènent à être indifférente face à l'environnement, alors elle a aussi à agir en conséquence. Cependant, quelle que soit la position de la personne (selon ses forces vitales), celle-ci ne devrait pas chercher à se reposer sur des lois (par exemple, pour protéger l'environnement), puisque ça entrerait dans la logique du ressentiment (revoir la section sur le ressentiment, pour les développements à ce sujet)<sup>178</sup>.

<sup>176</sup> Friedrich Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, aphorisme 153.

<sup>177</sup> « L'individualité » que préconise Nietzsche est « aristocratique » (par constitution de naissance) et s'oppose à « l'individualisme » de l'égalité des droits.

<sup>178</sup> Pour Nietzsche « La lutte pour la vie apparaît comme une conception « décadente », « malade », « fatiguée », « morbide », etc. La volonté de puissance nietzschéenne est à l'inverse un instinct de vie en augmentation, en croissance, une accumulation de force illimitée » (paragraphe 20), de même que dans la perspective nietzschéenne « L'idée d'une éthique de la conservation des espèces serait donc aussi méprisable que l'idéal ascétique du christianisme » (paragraphe 21). Par ailleurs, « Nietzsche nous fournit le modèle nihiliste et aristocratique du contre-héros hostile à toute morale écologique. **Pourtant**, certains ont sciemment et abusivement institué Nietzsche, par sa critique radicale de la modernité et du christianisme, en héros fondateur de la critique de l'anthropocentrisme et précurseur de l'environnementalisme radical. [...] Mais en ce qui concerne la protection des espèces, il nous semble que nous avons avancé assez d'arguments pour juger cette posture comme l'un des innombrables éclats de voix de la part du grand philosophe sans continuité pratique et théorique substantielle. La critique de la nécessité d'une éthique de

Bien que la position *personnelle* de Nietzsche sur le sujet ne puisse pas être considérée comme une *norme* (conformément à son anthropologie), si l'on considère ses considérations individuelles sur le rapport aux animaux, on remarquera que là aussi les « forces vitales » de Nietzsche ne sont pas constantes et qu'il a parfois des postures en apparence contradictoires. Vers la fin de sa vie intellectuelle, peu de temps avant d'être interné à Iéna, en se promenant dans les rues de Turin (Italie) le 3 janvier 1889 Nietzsche voit un cheval en train de se faire battre par son cocher. Nietzsche se précipite alors en pleurs sur le cheval et l'embrasse ; et se place entre l'animal et le fouet du cocher. Il faut savoir que ce comportement de Nietzsche imite de manière frappante une scène décrite dans le roman *Crime et Châtiment* de Dostoïevski – que Nietzsche lisait (et qui, chez Dostoïevski, est associé à une prise de conscience avec le personnage nihiliste nommé Rodion Raskolnikov, se prenant d'ailleurs aussi tout comme Nietzsche pour un « nouveau Napoléon », dans le roman *Crime et Châtiment*). Nietzsche avait lu *Crime et Châtiment*, et son comportement du 3 janvier 1889 est un mimétisme du personnage (dans le roman) de Raskolnikov. Nietzsche est par la suite interné pour « démence »<sup>179</sup> la même année, et meurt le 25 août 1900. En même temps, dans ses écrits, Nietzsche a critiqué l'empathie et la compassion pour les animaux comme étant des sources d'aspiration à la « moralité » sans fondement (selon Nietzsche). Ainsi, dans *Humain, trop humain* (1878), Nietzsche écrivait :

« On peut observer la formation de la morale dans la façon dont nous nous comportons vis-à-vis des animaux. [...] C'est aujourd'hui la fête des animaux, le jour le plus accablant de l'année [...] À l'égard des animaux on évite les traitements barbares ; un homme se révolte lorsqu'il voit quelqu'un se montrer impitoyable envers sa vache, en conformité absolue avec la morale de la communauté primitive qui voit l'utilité *générale* en danger dès qu'un individu commet une faute. Celui qui, dans la communauté, s'aperçoit d'un délit craint pour lui le dommage indirect : et nous craignons pour la qualité de la viande, la culture de la terre, les moyens de communication lorsque nous voyons maltraiter les animaux. **De plus, celui qui est brutal envers les**

---

la conservation des espèces semble se limiter essentiellement aux courants nihilistes. Pour autant, il ne suffit pas de rejeter la pertinence de ces courants philosophiques pour justifier *de facto* une éthique environnementale » (paragraphe 23 et 24). Citations de : Julien Delord, *Une éthique de la conservation des espèces* tirée de Julien Delord, *L'extinction d'espère. Histoire d'un concept & enjeux éthiques*, Paris, Publications scientifiques du Muséum, 2010, 691 pages ; en ligne : <https://books.openedition.org/mnhn/2563?lang=fr> (page consultée le 1<sup>er</sup> juin 2023).

<sup>179</sup> La maladie exacte de Nietzsche n'est pas certaine. Parmi les hypothèses les plus répandues compte tenue des données disponibles, il était peut-être atteint d'une neurosyphilis (découlant d'une syphilis contractée en 1866 à Leipzig), ou encore atteint d'une démence vasculaire sous-corticale (maladie de Binswanger), ou encore atteint d'une tumeur cérébrale. Mais aucune de ces hypothèses n'est confirmée hors de tout doute pour identifier la maladie – bien que les délires de Nietzsche à partir de 1889, eux, sont clairs et documentés.

animaux éveille le soupçon qu'il est également brutal vis-à-vis des faibles, des hommes inférieurs et incapables de vengeance ; il passe pour manquer de noblesse et de fierté délicate. C'est ainsi que se forme un commencement de jugement et de sens moral : la superstition y ajoute la meilleure part »<sup>180</sup> (Nietzsche, *Humain, trop humain*, 2<sup>e</sup> partie, aphorisme 57).

Est-ce qu'il faudrait voir chez Nietzsche se jetant en pleurs au cou du cheval – et « imitant » ainsi de façon flagrante la scène de Raskolnikov dans le roman de Dostoïevski – une manière tragique de renouer avec « la morale » et l'espoir d'un fondement au bien et au mal ? Remarquons néanmoins que l'apparente contradiction des postures de Nietzsche (par rapport aux animaux) n'est en même temps pas forcément contradictoire avec son affirmation des « forces vitales » en nous (et se jouant de nous, dans cette perspective), qui changent sans notre « contrôle » et sans un élément orientant. Quoiqu'il en soit, autant pour ce qui est de notre rapport avec les animaux que notre rapport avec l'environnement, l'anthropologie athée déterministe relègue la prise de position à une affirmation strictement individuelle (pouvant changer) et ne devant pas s'imposer sous forme d'éthique, de lois ou de réglementations (par exemple pour protéger l'environnement ou les animaux contre la cruauté animale), et ce dans cette perspective, en laissant la préséance à l'individualité.

### Prolongements de cette anthropologie athée déterministe

Même si le langage diffère, c'est une anthropologie très similaire à celle de Nietzsche que l'on retrouve chez Sigmund Freud. Les « forces vitales » chez Nietzsche deviennent le « ça » chez Freud, et le « surmoi » correspond aux « forces vitales des autres » (qui engendrent des morales et l'institutionnalisation de valeurs, notamment), tandis que le « moi » (dans la terminologie de Freud) correspond au mélange qui résulte à la fois des éléments du « ressentiments » et des tendances au « surhumain » se créant entre le « ça » (nos « forces vitales ») et le « surmoi » (les « forces vitales des autres »).

### MÉDIAGRAPHIE SUR L'ANTHROPOLOGIE NIETZSCHÉENNE

HEIDEGGER, Martin, « Le mot de Nietzsche "Dieu est mort" », dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Éditions Gallimard, collection Idées, #424, 1962, pages 253-322.

---

<sup>180</sup> Nietzsche, *Humain, trop humain*, 2<sup>e</sup> partie, aphorisme 57.

NIETZSCHE, Friedrich, *Œuvres*, Préface de Patrick Wolting, Paris, Éditions Flammarion, Collection Mille&UnePages, 2020, 1376 pages.

**Notamment (mais pas exclusivement) :**

- NIETZSCHE, Friedrich, *Par-delà bien et mal*.
- NIETZSCHE, Friedrich, *L'Antéchrist*.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Le Gai savoir*, notamment (mais pas seulement) #124 à #127.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Le Crépuscule des idoles*.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Humain, trop humain*.

# ANTHROPOLOGIE EXISTENTIALISTE ATHÉE AVEC LIBERTÉ (sartrienne)

Jean-Paul Sartre (philosophe français ; 1905-1980)

## Point de départ / fondement

On ne peut pas spécifiquement parler de « fondement » pour l'anthropologie de Sartre ; il est plus adéquat de parler de « point de départ ». L'anthropologie athée avec liberté ontologique est développée par Sartre dans son ouvrage intitulé *L'être et le néant* (publié en 1943). Cet ouvrage a été rédigé pendant la 2<sup>e</sup> Guerre Mondiale, plus spécifiquement à Paris (dans le quartier Saint-Germain-des-Prés) pendant l'occupation allemande.

Sartre (né à Paris en 1905) décrit son enfance comme heureuse, bien qu'orphelin de père. Cependant, l'atmosphère de l'époque avec les deux guerres mondiales contribue à déloger « l'idole » qui trônait depuis l'époque des Lumières : la Raison. Il devient plus difficile de croire que la Raison amènera un Progrès constant des mœurs et de l'humanité : la raison peut elle-même être un instrument de stratégies et d'idéologies destructrices, de même que la technique peut causer autant de tort que de bien à l'humanité.

Sartre partage avec Nietzsche la position athée, ainsi que l'analyse que Nietzsche fait du nihilisme. En cela, il apparaît conséquent que si le monothéisme est abandonné comme fondement, alors toutes les tentatives de fonder autrement les valeurs soient vouées à l'échec (revoir les notes dans la partie sur Nietzsche, à ce sujet). Ainsi, pour Sartre l'existence est sans fondement, c'est l'être humain qui se définit et engendre les valeurs. Tout est, pour reprendre les mots de Friedrich Nietzsche (1844-1900), « humain, trop humain ». Cependant, Sartre ne partage pas du tout le déterminisme des forces vitales qui découle de l'anthropologie de Nietzsche. On peut le comprendre par le contexte de la 2<sup>e</sup> Guerre mondiale, qui est le contexte de Sartre : si vraiment l'être humain est dirigé par les forces vitales qui se jouent en lui (et se jouent de lui), alors l'être humain n'est pas responsable de ses actes ni de ce qu'il est. Or, cette déresponsabilisation de l'être humain, qui ne pourrait pas vraiment être considéré comme coupable de quoi que ce soit, apparaît nettement problématique dans le contexte de la 2<sup>e</sup> Guerre mondiale.

Plutôt que de suivre Nietzsche avec l'idée de « forces vitales », Sartre prendra donc pour point de départ l'idée selon laquelle « l'existence précède l'essence ». L'essence désignant ici « qui » nous sommes, notre définition, notre « personnalité » ou notre

« tempérament », notre identité. L'objectif de ce point de départ, c'est de rendre l'être humain responsable de « qui » il est (son identité) et de ses actes.

Ainsi, si l'on existe avant même d'avoir une quelconque identité (ou élément la déterminant), dans la logique de Sartre ce sont nos actes, nos attitudes et nos expériences qui définiront notre identité et feront de nous « qui » nous sommes. Pour ainsi dire, « on ne naît pas lâche ou héros, donc, on le devient ». De la sorte, même s'il n'y a pas de fondement aux valeurs (perspective athée de Sartre), l'être humain pourra tout de même être tenu responsable de ce qu'il fait et de la personne qu'il devient, puisque rien ne le détermine et donc rien ne peut le déresponsabiliser (nous verrons les implications concrètes de tout cela plus loin).

### Libre de son identité, mais pas de son existence

Pour Sartre, la liberté ontologique est entière (la liberté de définition de son identité). Cette liberté ontologique permet de se choisir au travers de ce que l'on fait concrètement. Il faut cependant bien saisir que notre liberté ontologique apparaît, selon Sartre, comme fondamentale au niveau de notre essence (notre identité), mais qu'en contrepartie nous ne sommes pas libres de notre existence.

L'identité est libre (selon Sartre), mais l'existence, elle, ne l'est pas.

Aussi, Sartre précise

qu'il « faut, en outre, préciser contre le sens commun que la formule « être libre » ne signifie pas « obtenir ce qu'on a voulu », mais « se déterminer à vouloir (au sens large de choisir) par soi-même ». Autrement dit, le succès n'importe aucunement à la liberté »<sup>181</sup>.

L'existence, la manière dont on a été fait et les circonstances qui adviennent, tout cela ne dépend pas de nous et impose des limites à notre liberté : c'est la facticité. Apparaissent donc dans cette définition perpétuelle de nous-mêmes (identité) les contraintes à notre liberté ontologique, la facticité.

Ces contraintes à l'existence (la facticité et la contingence) n'enlèvent pas la liberté ontologique, mais il faut en tenir compte, car ces contraintes ont un impact sur le sens de

---

<sup>181</sup> Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, collection tel, 1995 (1943), page 528.

nos actions. Par exemple, si on a une conviction profonde sur un sujet particulier (politique, religieux, social, culturel ou autre), cette conviction profonde ne sera pas exprimée nécessairement de la même manière si l'on est dans un contexte où l'on risque de faire rire de nous ou si l'on risque d'être ostracisé, que si l'on est dans un contexte où l'on sera « bien vu socialement » pour ces mêmes convictions. Cependant, on ne pourrait pas se déresponsabiliser en disant que nous abandonnons ces convictions « à cause des autres ». En même temps, même une expression plus prudente de ces convictions en contexte où l'on risque d'être rejeté (ou moqué) témoignera du même coup d'un courage, d'une ténacité, d'une force de conviction face au risque de rejet social, d'une sagesse à maintenir ses convictions sans s'exposer de manière déconsidérée, etc., alors qu'une expression plus visible de ces mêmes convictions dans un contexte social où ces convictions sont « bien vues » ne témoignera pas des mêmes éléments (courage, etc.) et pourra même soulever la question de savoir s'il s'agit d'un conformisme social ou de convictions peut-être moins mûries intérieurement (en l'absence d'adversité). Il y a donc lieu de considérer les contraintes de l'existence, même pour saisir le sens plus global de ce qui est dit et de ce qui est fait.

Cinq principaux éléments à la facticité que Sartre identifie

*1) Notre place* : notre pays et notre époque. Notre emplacement actuel (un « lieu » autant géographique et temporel que symbolique). Ce n'est par exemple pas la même chose de vivre dans l'Allemagne actuelle que dans l'Allemagne nazie ; ça peut aussi être notre classe sociale, notre profession, etc. Cette contrainte n'enlève pas la liberté ontologique, mais il faut en tenir compte, car cela a un impact sur le sens de nos actions et positions. Par exemple, comme mentionné plus haut, si l'on a une conviction profonde sur un sujet particulier (qu'il soit politique, religieux, social, culturel ou autre), cette conviction profonde ne sera pas exprimée nécessairement de la même manière si l'on est à une époque et dans une société où l'on risque de faire rire de nous et d'être mis à l'écart pour cela, que si l'on est dans un contexte où cela sera valorisé socialement. Mais on ne peut pas se déresponsabiliser en disant que nous abandonnons cette conviction intérieure « à cause de l'époque/société » où nous vivons. Par contraste, rester attaché à cette conviction profonde dans un contexte hostile ou à risque de rejet social n'aura pas le même sens (par exemple, peuvent s'y ajouter un certain courage, une force de conviction, une sagesse dans le partage prudent de cette conviction, etc.) que si cette même conviction est affirmée dans un contexte où s'est bien vu (par exemple, certains y attacheront peut-être l'hypothèse d'un conformisme social).

2) *Nos entours* : ce qui nous environne, la manière singulière (particulière) par laquelle les choses et événements se présentent à nous dans une situation donnée. Par exemple, le quartier que nous habitons présente une généralité, mais il y a une manière singulière dont moi et mon entourage vivons ce que la situation offre. De même, lorsqu'il y a eu le confinement pendant la pandémie, il y avait quelque chose de similaire pour tout le monde, en même temps que les confinements ou les cours à distance ont pu être vécus de manière parfois très différente d'une personne à l'autre. Dans cette catégorie, il y a aussi ce qui nous arrive, de manière spécifique.

**Par exemple, dans ses *Cahiers pour une morale* Sartre écrit :**

« [...] un malade ne possède ni plus ni moins de possibilités qu'un bien portant ; il a son éventail de possibilités comme l'autre et il a à décider sur sa situation [...] Autrement dit, la maladie est une condition à l'intérieur de laquelle l'homme est de nouveau libre et sans excuse. Il a à prendre la responsabilité de sa maladie. Sa maladie est une excuse pour ne pas réaliser ses possibilités de non-malade mais elle n'en est pas une pour ses possibilités de malade qui sont aussi nombreuses. [...] Reste qu'il n'a pas voulu cette maladie et qu'il doit à présent la vouloir. Ce qui n'est pas de lui [...], c'est la brusque suppression des possibilités. Ce qui est de lui c'est l'invention immédiate d'un projet nouveau à travers cette brusque suppression »<sup>182</sup>.

3) *Autrui (notre prochain, les autres)* : l'autre (l'autre personne, l'autre individu) est quelqu'un qui contraint notre liberté, car il déforme toujours ce qu'il voit de nous, du fait qu'il n'a pas accès à notre intériorité, à la part entière de notre vie, et qu'il nous donne néanmoins un sens (et qu'il nous prête des valeurs) que nous n'avons pas choisis. Dans cette mesure, Sartre dira que les autres sont aliénants. Mais en même temps, le regard des autres est incontournable pour notre connaissance de nous-mêmes. Si l'on ne tient pas compte des autres personnes (et ce qu'ils peuvent penser de nous, comment ils peuvent nous « voir »), nous allons nous illusionner sur le sens de nos actions et de notre identité. Par exemple, si je considère que je suis patient et généreux, mais que personne autour de moi ne me trouve patient ni ne voit en moi de la générosité, c'est probablement que je ne le suis pas vraiment (quoique l'autre pourrait aussi manipuler ou être trop capricieux). Cela dit, à l'inverse, et c'est ce qui rend cette contrainte double, on ne peut pas vraiment se fier non plus sur la manière dont les autres nous perçoivent, car ils ont un regard déformé (et déformant) sur nous dans la mesure où ils n'ont pas accès à notre intériorité (nos intentions, nos pensées et réflexions, nos émotions, etc.) ni à l'ensemble du passé qui est

<sup>182</sup> Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, collection Bibliothèque de philosophie, 1983, page 448.

le nôtre tel qu'on l'a vécu. C'est pourquoi Sartre fera dire à l'un de ses personnages, dans la pièce de théâtre *Huis clos*, que « l'enfer c'est les autres » : à la fois parce que l'on « doit » s'en remettre à eux pour se comprendre en même temps que l'on « ne doit pas » s'en remettre à eux pour se comprendre. D'un côté il faut s'en remettre à eux, parce que le sens de nos actions se révèle aussi dans ses impacts sur les autres et leurs compréhensions de nos paroles, actes et agissements. De l'autre côté on ne peut pas s'en remettre à eux, parce que leurs compréhensions sont elles aussi « déformées » et donc « déformantes ». Par ailleurs, nous « habitons » aussi un monde façonné d'institutions et de normes – donc empreint de la « présence » d'autres personnes (à la fois les prédécesseurs et nos contemporains) – avec lesquelles il faut composer.

4) *Notre passé* : notre passé nous contraint parce que nous ne pouvons pas y revenir et il laisse ses traces. On doit en tenir compte, car autrement nous n'assumerions pas l'ensemble des conséquences de l'ensemble de nos actes et paroles. Ce passé aura aussi un impact sur le sens de nos actions : par exemple, une personne qui a vécu plusieurs trahisons en amitiés pourra avoir une prudence qui ne sera pas une simple méfiance. Mais en même temps, nous ne pouvons pas évoquer notre passé pour nous « justifier » d'être comme on est, ni pour prétendre que nous ne pouvons pas changer. Le passé n'enlève pas la liberté ontologique. Il est, selon Sartre, possible de ressaisir son passé pour l'accepter ou le refuser (et tenter de l'ignorer est pour Sartre tout autant un choix d'attitude).

5) *Notre mort* : c'est le point final qui achève notre possibilité de se redéfinir ; et qui laisse aux autres le plein pouvoir sur notre identité (ce qu'ils en diront) sans possibilité de répondre au regard qu'ils porteront sur notre vie.

### Authenticité et mauvaise foi (orientation saine et malsaine)

Récapitulons, avant d'aborder les orientations d'authenticité et de mauvaise foi qui en découlent.

Dans l'anthropologie sartrienne, l'être humain n'est pas libre de son existence, mais il est libre de son essence, de son identité. Il est jeté dans l'existence, sans définition de son identité ni fondement (autant pour son identité que pour les valeurs), et ce sont ses actes, ses paroles, ses comportements, ses projets et ses expériences qui le définiront et feront de lui « qui » il est (qui définiront son identité). Cette situation est à la fois vécue comme une chance, une opportunité, et un malheur, un fardeau. C'est une opportunité que

d'avoir une emprise sur « qui » nous sommes, de pouvoir jouer sur le façonnement de notre être (de notre identité), de ne pas naître comme une marionnette avec une identité (personnalité, tempérament, valeurs, etc.) déjà toute définie. Mais c'est aussi un fardeau, car ça nous renvoie l'entière responsabilité (absolument sans excuse) de « qui » nous sommes malgré le poids des éléments de notre existence qui nous échappent et nous coulent entre les doigts, en même temps que nous avons la responsabilité de l'empoigner et de nous ressaisir. Ce fardeau de la liberté ontologique est d'autant plus lourd à porter étant donné que non seulement l'être humain a l'entière responsabilité de « qui » il est (son identité), mais qu'en plus, par principe (puisque'il est libre), il ne dispose jamais d'une définition arrêtée de « qui » il est (de son identité) et qu'il est donc toujours susceptible de ne pas assumer sa liberté de manière authentique et de s'engluer dans la mauvaise foi (voir la prochaine section).

Face à l'affirmation de la liberté ontologique de l'être humain, Sartre dégage un idéal humanisant : être authentique. Si l'être humain est libre ontologiquement, alors il doit assumer authentiquement la définition de son identité. Et ce qui est alors malsain, c'est la mauvaise foi (le manque d'authenticité).

### Qu'est-ce que la mauvaise foi ?

Dans la perspective de l'anthropologie sartrienne, la mauvaise foi consiste à ne pas assumer pleinement sa liberté ontologique (c'est-à-dire, ne pas être authentique).

Dans la mesure où l'être humain est un perpétuel projet, on est « condamné à être libre » à perpétuité. Nous sommes en perpétuelle (re)définition du « qui » nous sommes (notre identité). Cependant, cette situation fait en sorte que l'être humain est constamment soumis au risque de sombrer dans la mauvaise foi. Notons que la mauvaise foi n'est pas un simple mensonge, car la mauvaise foi a ceci de particulier que dans la mauvaise foi, l'individu est dupe de son propre mensonge, il y croit – y adhère.

Afin de mieux cerner en quoi consiste la mauvaise foi (surtout que par principe nous pouvons nous-mêmes en être dupes lorsque nous sommes dans la mauvaise foi), Sartre identifie trois grandes manières essentielles par lesquelles la mauvaise foi peut se vivre :

1) **La mauvaise foi en refusant de se positionner clairement.** Ce type de mauvaise foi se révèle par exemple en refusant d'assumer les choix (le positionnement) en jouant sur deux

ou plusieurs tableaux à la fois. Par exemple, en utilisant son âge pour faire valoir sa maturité lorsqu'il s'agit d'obtenir des permissions, et à l'inverse faire valoir sa jeunesse lorsqu'il s'agit de se défiler de certaines responsabilités ou lorsqu'il s'agit de ne pas assumer le « prix » de certaines actions, selon son intérêt. Ou encore, on peut considérer l'exemple de Sartre à propos du flirt où la jeune femme joue constamment sur deux tableaux, n'assumant pas pleinement sa position, souhaitant demeurer qu'amis tout en sachant que l'attente de l'autre n'en est plus seulement une d'amitié, mais en refusant d'afficher clairement sa position de crainte de perdre l'attention centrale que « l'ami » lui porte lorsqu'il espère davantage de leur relation. Ce type de mauvaise foi peut aussi se vivre en ne se positionnant pas clairement par rapport à notre passé, ou encore par rapport au « regard » que les autres portent sur nous.

2) **La mauvaise foi en n'assumant pas toutes les conséquences de ses actes et paroles.** Ce type de mauvaise foi se révèle en refusant de se montrer pleinement responsable de tous ses actes et paroles. Cette attitude consiste à mettre l'accent sur les éléments hors de nous (en utilisant les éléments de la facticité, les diverses contraintes de l'existence identifiées plus haut). Ou encore, en se disant « victime » de conditionnement (par exemple, la personne qui dit qu'elle est ainsi parce que c'est comme ça qu'on l'a élevée) ou des circonstances de la vie, de son existence.

3) **La mauvaise foi en ne se montrant pas tel que l'on est.** Il est important de ne pas confondre ce type de mauvaise foi avec l'hypocrisie. La personne hypocrite sait intérieurement que ce qu'elle projette n'est pas exact, tout comme la personne qui ment sait intérieurement que ce qu'elle dit n'est pas vrai. La mauvaise foi en ne se montrant pas tel que l'on est, elle, tout comme les autres formes de mauvaise foi, peut aussi tromper la personne elle-même ; c'est-à-dire que la personne dans ce type de mauvaise foi peut elle-même être dupe de sa mauvaise foi. En quoi cela consiste ? La mauvaise foi « en ne se montrant pas tel que l'on est », peut se manifester sous deux variantes. La **première variante** de ce type de mauvaise foi se manifeste en se définissant/considérant essentiellement par l'une des dimensions de notre vie. Par exemple, par des performances dans un sport, ou par notre profession, ou par nos études, ou par nos amis, ou par notre famille, ou par nos voyages ou nos loisirs, etc. Ce qui est alors mis de l'avant n'est pas faux : c'est par exemple vrai qu'une personne qui se consacre beaucoup pour sa carrière ou pour un sport (etc.) a cet aspect qui prend une grande place dans ses choix, projets et orientations ; et donc, que cela devient une partie de son identité en définition. Cependant, en se définissant essentiellement par cet aspect, la personne masque (et se masque à elle-même) que sa vie est la totalité des aspects de la vie. Par exemple, une personne très dévouée pour son travail ou pour un sport pourrait alors perdre de vue que la contrepartie qui doit aussi être incluse dans son identité, c'est aussi qu'elle n'est (par

exemple) pas ou très peu dévouée pour sa famille et ses amis, ou pour ses études, ou pour les personnes qu'elle croise dans un autre cadre, etc. Autrement dit, la personne ne se montrerait pas « telle qu'elle est » en considérant essentiellement les aspects de ce pour quoi elle consacre le plus de temps et d'énergie, en perdant de vue que la personne qu'elle est (c'est-à-dire son identité) inclut aussi et tout autant tout ce qu'elle délaisse ou néglige ou « choisit » de ne pas considérer ou de banaliser en s'attachant essentiellement qu'à un ou deux aspects de sa vie<sup>183</sup>. C'est un peu comme l'arbre qui cache la forêt. Ce n'est pas que l'aspect mis de l'avant est faux, mais c'est qu'il cache bien d'autres aspects de la vie de la personne – et ces aspects deviennent des aspects négligés (ou même pas vus), alors qu'ils font pourtant tout autant partie de « qui » la personne est. La **deuxième variante** de ce type de mauvaise foi « en ne se montrant pas tel que l'on est », réside dans le fait de ne pas assumer pleinement que « qui » l'on est, c'est une identité qui n'est jamais fixée et qui est donc en perpétuelle redéfinition. Autrement dit, dès que la personne tente de se faire une idée de « qui » elle est, elle va tendre à se définir sans assumer pleinement que l'identité la plus profonde dans cette anthropologie, c'est justement de ne pas avoir d'identité fixe, puisque celle-ci est en constante (re)définition à chaque instant (« l'existence précède l'essence », l'identité). Par exemple, l'ensemble de ce qui a été fait et réalisé par la personne donne une indication sur « qui » la personne a été jusqu'à maintenant, mais puisque la définition de l'identité se « rejoue » à chaque instant, ça ne peut pas « justifier » que la personne se définisse par cela présentement. Donc, ne pas assumer l'entière responsabilité de sa liberté de se (re)définir et que cette « redéfinition » est constante entrera aussi dans ce type de mauvaise foi.

### Paradoxe de l'impossible authenticité sans mauvaise foi

Il faut préciser que pour Sartre, la mauvaise foi n'est pas un défaut qui affecterait seulement quelques personnes. Au contraire, dans cette perspective anthropologique athée de liberté ontologique, la mauvaise foi tire sa source dans la liberté (ontologique) elle-même. Car, pour ne pas être de mauvaise foi, l'individu doit être « authentique ». Or, à quoi doit-il être authentique, sinon à « qui » il est ? C'est-à-dire, être fidèle à son identité.

---

<sup>183</sup> Pour l'illustrer de manière plus tranchée, c'est par exemple ce que souligne parfois plus nettement certains athlètes olympiques qui, après leur carrière olympique, peuvent se sentir désorientés en n'étant plus occupé par ce qui les a occupés si pleinement pendant tant d'années au détriment de bien d'autres choses. La prise de conscience peut parfois alors être plus nette, étant donnée la « coupure » plus marquée entre leur « vie d'athlète » et leur vie après. Cependant, même s'il n'y avait pas cette « coupure » plus nette pouvant favoriser une prise de conscience (selon les cas et les situations), quelque chose de similaire serait présent (comme déconsidération que notre vie, c'est la vie sous tous ses aspects) même si la carrière perdurait et que la personne ne réalisait pas cela. En ce sens, bien qu'à des degrés divers, chaque personne est susceptible de considérer son identité en fonction de certains aspects qui l'importe (et qu'il est valable de considérer) en oubliant de considérer que tous les autres aspects qu'elle néglige de considérer viennent aussi définir « qui » elle est (et ses potentielles carences dans diverses dimensions de l'ensemble de sa vie).

Or, puisqu'il est sans définition fixe de son identité (il est libre, sans essence), il n'a donc jamais un « modèle » de « qui » il est vraiment, auquel être fidèle, authentique.

L'authenticité ne peut pas être, sans faire intervenir (pour la mesurer) l'identité la plus profonde d'une personne ; ce qui, ultimement, sera liée à une anthropologie. Pour mieux le saisir, on peut regarder ça en contraste avec les autres anthropologies examinées précédemment dans les autres chapitres. Dans l'anthropologie chrétienne, pour être authentique l'individu devra tenter d'être le plus fidèle possible à son identité la plus profonde, c'est-à-dire d'être un être humain créé en image de Dieu avec les diverses caractéristiques et implications qui en découlent. Par exemple, il pourra se demander jusqu'à quel point il respecte une valeur d'égalité dans ses relations avec les autres, pour « mesurer » jusqu'à quel point il est fidèle (authentique) à cet élément de l'identité profonde de l'anthropologie chrétienne. Par contraste, dans l'anthropologie nietzschéenne, pour être authentique l'individu devra tenter d'être le plus fidèle possible à son identité la plus profonde, c'est-à-dire d'être dirigé par les « forces vitales » en lui. Par exemple, il pourra se demander jusqu'à quel point émerge l'expression de ses forces vitales, et jusqu'à quel point celles-ci se laissent réfréner par la crainte des forces vitales des autres personnes (ou de la société). Cependant, dans l'anthropologie sartrienne, pour être authentique l'individu devrait tenter d'être le plus fidèle possible à son identité la plus profonde, c'est-à-dire... être fidèle au fait que dans cette anthropologie il n'a pas d'identité profonde définie à laquelle être fidèle.

En d'autres termes, c'est parce que c'est le propre de l'être humain d'être en perpétuelle définition de lui-même (selon cette anthropologie sartrienne) qu'il lui est impossible d'être fidèle à lui-même sans entrer dans la mauvaise foi (en fixant une identité). C'est-à-dire que son « essence » est justement de ne pas en avoir avant son existence, tout en la posant comme perpétuel projet, comme étant en constante (re)définition. C'est pourquoi Sartre affirme que :

« pour que la mauvaise foi soit possible, il faut que la sincérité elle-même soit de mauvaise foi. La condition de possibilité de la mauvaise foi, c'est que la réalité humaine, dans son être le plus immédiat, dans l'infrastructure du cogito préreflexif, soit ce qu'elle n'est pas et ne soit pas ce qu'elle est »<sup>184</sup> (Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, collection tel, 1995 (1943), page 102).

---

<sup>184</sup> Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, collection tel, 1995 (1943), page 102.

Prenons un exemple pour l'illustrer. Parmi les divers éléments de son identité, l'être humain devra envisager son passé. Si la personne assume toutes les conséquences de ce qu'elle a fait et dit (ou négligé) dans son passé, alors un sartrien lui dira qu'elle est dans la 3<sup>e</sup> catégorie de mauvaise foi : elle se définit par son passé et n'assume pas pleinement qu'elle est un être en projet, en redéfinition constante – et qu'elle n'a pas à être ce qu'elle était. Bref, qu'elle ne se montre pas telle qu'elle est, puisque « telle qu'elle est », c'est d'être en perpétuelle (re)définition de son identité. Si à l'inverse la personne assume pleinement qu'elle est un être en projet, en redéfinition constante de son identité, alors un sartrien lui dira qu'elle est alors dans la 2<sup>e</sup> catégorie de mauvaise foi : elle n'assume pas entièrement et pleinement toutes les conséquences de tous ses actes et paroles (et négligences) du premier instant de sa vie jusqu'à aujourd'hui. Et maintenant, si la personne cherche un « équilibre » pour assumer tout ce qu'elle a été (et toutes les conséquences qui en découlent) sans pour autant se définir par cela, et en même temps assumer qu'elle est en projet et peut changer, alors un sartrien lui dira qu'elle est maintenant dans la 1<sup>re</sup> catégorie de mauvaise foi : elle joue sur plusieurs tableaux à la fois (son passé, son présent, son avenir) et elle ne se positionne pas clairement. Pour ne pas être dans la 1<sup>re</sup> catégorie de mauvaise foi qui est celle d'un positionnement qui n'est pas clair (jouer sur plusieurs tableaux), il faudrait que la personne dise/pense/croit « je me définis par mon passé » ou « je ne me définis pas par mon passé », mais dans un cas comme dans l'autre, elle tombe alors dans l'une ou l'autre de la 3<sup>e</sup> ou 2<sup>e</sup> catégorie de mauvaise foi. Bref, peu importe comment la personne envisage son passé, elle pourra toujours être accusée de mauvaise foi – et elle en sera toujours coupable dans la perspective athée avec liberté ontologique. De plus, ici pour l'illustrer, on a mentionné seulement l'exemple du positionnement (ou absence de positionnement) de la personne par rapport à son passé. Il faut ajouter qu'il en sera de même pour ses relations avec les autres. Si elle ne considère pas sérieusement comment les autres la perçoivent, elle n'assume pas toutes les conséquences de ses actes et paroles sur les autres – et elle est donc de mauvaise foi. Mais si au contraire elle considère sérieusement comment les autres la perçoivent, elle se laisse définir par les autres – et elle est donc de mauvaise foi. Et si elle cherche un « équilibre » entre ce qu'elle juge pouvoir retenir ou pas de ce que les autres pensent d'elle, elle joue sur plusieurs tableaux en fonction de ses propres évaluations – et elle est donc encore de mauvaise foi. Et l'on pourrait multiplier les exemples avec toutes les autres contraintes de l'existence (facticité et contingence – voir plus haut). Notons par ailleurs que si une personne pense échapper à tout cela en se disant qu'elle va tout simplement faire sa vie sans viser « l'authenticité » (puisqu'elle conduit nécessairement à l'une ou l'autre des trois formes de mauvaise foi), alors pour un sartrien cette personne serait encore plus enfoncée dans la mauvaise foi. Et ce, parce qu'elle combinerait alors la mauvaise foi de ne pas pleinement assumer sa liberté dans la définition de son identité (elle y va sans trop y penser), la mauvaise foi de ne pas mesurer pleinement les conséquences de cette liberté, et la mauvaise foi de ne pas s'y positionner clairement. Ainsi, dans la perspective athée de liberté ontologique, chaque personne est constamment coupable de mauvaise foi (selon

la démonstration de Sartre). Du même coup, Sartre exclut donc la possibilité d'avoir un regard « neutre », « objectif » ou « impartial » sur soi-même, puisqu'il sera par principe toujours teinté de mauvaise foi (selon les implications de son anthropologie).

### Les deux attitudes fondamentales dans les relations avec les autres, qui découlent de cette anthropologie

La considération selon laquelle l'être humain est « *condamné à perpétuité à être libre* » de son identité (c'est-à-dire qu'il est en constante (re)définition de son identité), conduit à considérer que chaque instant est le champ de bataille pour son identité. Ainsi, chaque instant vient « mettre à jour » ou « actualiser » quels éléments de son identité seront préservés, écrasés, abandonnés, négligés, affirmés. Et dans cette anthropologie, s'il en est ainsi d'une personne, il en est ainsi pour tout le monde. C'est pourquoi Sartre considère que l'anthropologie athée de liberté ontologique implique de considérer que dans les relations avec les autres, chaque personne met constamment en jeu la définition de son identité. Ainsi, dans cette logique c'est soit l'identité de l'un qui prend le dessus, soit l'identité de l'autre. C'est la raison pour laquelle Sartre considère que l'anthropologie athée de libre identité ne peut admettre l'existence que de deux attitudes fondamentales : l'attitude qui implique le masochisme et l'attitude qui implique le sadisme<sup>185</sup>.

L'attitude fondamentale impliquant le masochisme selon Sartre provient de la volonté d'être « validé » ou « reconnu » par une autre personne. Plus précisément, cette attitude émerge au travers de l'amour en tant que simple sentiment. L'amour en tant que sentiment émerge de soi, et n'a donc pas besoin d'un fondement (Sartre, en tant qu'athée, partage l'analyse de Nietzsche sur le nihilisme : en abandonnant Dieu comme fondement absolu pour définir les valeurs, il ne peut plus y avoir de véritable fondement aux valeurs). Or, l'amour en tant que sentiment revient à l'envie d'être aimé. Ainsi, selon Sartre, aimer (au sens large), c'est fondamentalement vouloir être aimé. Et vouloir être aimé, c'est à la fois vouloir que l'autre soit attaché à nous, tout en voulant que son attachement soit libre. Par exemple, si nous *voulons être aimé* par une personne, nous ne voudrions pas que « l'amour » de l'autre pour nous ne soit que l'effet d'une dépendance ou qu'une recherche d'intérêts, en même temps que nous ne voudrions pas que « l'amour » que l'autre nous porte ne soit qu'une décision librement prise sans attache et pouvant changer sans raison à chaque instant. Cette situation est évidemment paradoxale : nous voulons que l'autre soit *attaché* à nous, mais nous ne voulons pas que l'autre soit *enchaîné* ou *prisonnier*. Or, comment créer ce « libre attachement » ? Selon Sartre, c'est alors la liberté de l'autre qui

---

<sup>185</sup> Sartre parle ici en termes d'*attitudes*.

doit être conquise<sup>186</sup>, sans que cette *conquête* brise la liberté de l'autre en le rendant captif ou contraint. Pour ce faire, c'est alors notre propre liberté qui doit aller se placer au sein de la liberté de l'autre et qui doit « vivre en elle » – ce qui implique que notre liberté se mette au service de l'autre. L'amour est cependant un langage : nous ne pouvons jamais être certains de l'interprétation que l'autre donne à nos paroles, à nos gestes et à nos comportements. L'amour comporte donc une incertitude. Pour tenter de calmer cette incertitude, la personne voulant se faire aimer peut emprunter deux chemins : se faire un instrument au service de l'autre (l'ustensile) et réduire son être (sa liberté) à un corps-objet, à une apparence dans le théâtre de l'autre (dans la vie et les projets de vie de l'autre personne). Bien sûr, si l'on se montre à l'autre de cette manière, il ne faut pas s'étonner si l'autre nous considère avant tout tels que nous nous montrons. Cette attitude sera donc un échec et une souffrance assurée : soit ça ne marche pas (souffrance), soit ça « marche » et alors ce n'est pas « nous » que l'autre aime, mais « l'instrument » ou « le pantin » ou « l'objet pour les projets de l'autres » que l'on est devenu ; donc, souffrance aussi. L'autre ne peut alors pas nous aimer pour « qui » nous sommes réellement : il ne peut même pas savoir « qui » l'on est réellement, puisqu'on ne se montre pas ainsi. C'est en cela que l'amour (en tant que simple sentiment sans fondement) contient les racines du masochisme : l'amour en tant que simple sentiment implique de librement brimer sa propre liberté et d'inévitablement en souffrir, puisque cela rend impossible d'être aimé pour « qui » l'on est. Cette première attitude, celle du sentiment d'amour en tant qu'envie d'être aimé, est un échec dans la mesure où cette attitude implique de restreindre sa propre liberté et de se placer au cœur de l'autre afin d'être aimé, mais ne pas pouvoir l'être pour nous-mêmes. Ainsi, ce n'est pas véritablement nous (notre liberté, identité) qui sommes aimés, c'est plutôt « nous » au travers de l'autre, fondu sur l'autre, moulé en l'autre. Et c'est en cela qu'en plus de la souffrance, cette attitude échoue à nous fournir une définition arrêtée de qui nous sommes, de notre identité, même si cette attitude cherche une validation de son identité dans le « regard » d'une autre personne. En même temps, cette attitude nous faisant vivre en l'autre, au travers de l'autre, a son importance pour s'insérer dans l'horizon de l'existence humaine, puisqu'il faut considérer comment nos actions et paroles prennent sens pour les autres.

L'attitude fondamentale impliquant le sadisme selon Sartre provient de la volonté de se montrer tel que l'on est, en mettant de l'avant nos désirs, nos projets, nos valeurs. Face à l'échec et l'insatisfaction de la première attitude, la personne pourra se dire que plutôt que de chercher à se faire aimer (dans une dynamique qui la conduira à en souffrir), elle va simplement affirmer ce qu'elle veut et ce qu'elle est – et que si certaines personnes

---

<sup>186</sup> Pour l'illustrer avec une expression du langage populaire, dans l'anthropologie de liberté ontologique sartrienne, on peut dire que souhaiter « conquérir le cœur » d'une personne (vouloir son amour) revient à « conquérir notre place dans la liberté de l'autre », conquérir notre place dans son « identité ».

l'apprécie tant mieux, et si d'autres ne l'apprécient pas, tant pis. Il y aura donc dans cette attitude, selon Sartre, une relative indifférence face à l'autre et une mise à l'avant de ses propres désirs, projets et valeurs. Indifférence et désir peuvent sembler contradictoires, mais dans cette attitude ils ont en commun que ce qui prime dans la considération de l'autre, ce n'est pas d'abord un souci pour la liberté de l'autre. Au contraire, dans cette attitude, la liberté de l'autre se trouve à être assimilée à notre propre liberté. Soit on demeure relativement indifférent à l'autre et l'on manifeste ainsi que « qui elle est » n'a pas vraiment de valeur pour nous (qu'on y est indifférent), soit on prend en considération l'autre en fonction de l'affirmation ou du maintien de notre propre identité et l'on manifeste alors que « qui elle est » n'a de valeur qu'en fonction de nos propres préoccupations, désirs et projets. Concrètement, l'indifférence à l'égard d'autrui se révélera en considérant celui-ci non pas dans son essence (pour lui-même, dans sa liberté, dans son identité), mais d'abord au travers d'une fonction – par exemple, au travers de sa fonction sociale. Il y a donc indifférence à l'égard de « qui » il est, en le considérant au travers du prisme d'une fonction : il apparaît en quelque sorte comme un instrument pour nous, ou encore un instrument jouant contre nous (par exemple, si je vais acheter des chaussures, nous considérons la personne à la vente dans sa fonction et à l'inverse l'autre nous considère comme potentiel acheteur – l'un ne veut pas savoir la vie de l'autre en prenant le thé autour des souliers). Nous nous approprions ainsi autrui en le réduisant à une fonction. Mais cette seconde attitude peut aussi prendre forme au travers du désir (au sens large). Le désir devient envahissement de notre être lorsqu'il se manifeste, il est à la fois partout et nulle part en nous. Il y a alors tentative de transférer notre désir en l'autre, de faire en sorte que la personne soit aussi habitée par notre désir ou nos projets ou nos valeurs, du moins lorsque l'autre personne peut avoir un impact dans la réalisation du désir (ou pour les projets ou affirmations de valeurs). Il s'agit alors de s'appropriier l'être tout entier de l'autre personne lorsqu'elle peut avoir un impact sur la réalisation de nos désirs ou la mise en œuvre de nos projets ou valeurs – ou indifférence si l'autre n'a aucun impact dans tout cela. C'est cette appropriation de la liberté (identité) de l'autre résultant à la fois de l'indifférence et du désir qui va faire en sorte que, selon Sartre, cette seconde attitude fondamentale envers autrui va contenir les racines du sadisme, puisqu'elle implique nécessairement un écrasement ou une déconsidération de l'identité propre à l'autre. Cette seconde attitude renferme cependant elle aussi un échec et une insatisfaction, dans la mesure où elle ne permet pas, elle non plus, d'obtenir une définition arrêtée de « qui » nous sommes, puisque la liberté de l'autre et le regard qu'il porte sur nous est alors empreint de notre propre liberté – et filtré par les désirs, valeurs ou projets que notre liberté veut (ou pas) lui prêter. De plus, puisqu'il faut considérer comment nos actions et paroles prennent sens pour les autres, il faudrait considérer que dans cette attitude, peu importe le caractère positif de nos désirs, projets et valeurs, nous devenons sadiques – et les « belles valeurs » que la personne pense avoir ne sont alors « que dans sa tête », puisque d'un point de vue extérieur, du fait de cette attitude, la personne est en train de

définir son identité comme une personne sadique dans sa manière de « considérer » (en déconsidérant) les autres et la valeur de leur propre identité.

### Pourquoi l'anthropologie d'une libre définition perpétuelle de l'identité conduit à admettre que ces deux attitudes fondamentales ?

Une personne n'adhérant pas à l'anthropologie (athée) de libre définition de l'identité pourrait demander pourquoi Sartre envisage seulement que les deux attitudes fondamentales mentionnées ci-haut (c'est-à-dire l'attitude masochiste et l'attitude sadique). N'est-ce pas réducteur de considérer que tous les types de relations avec les autres – pour tout le monde sur la planète – doivent nécessairement être vus comme étant fondamentalement soit masochistes, soit sadiques ?

Pour Sartre, c'est une question de cohérence logique lorsque, comme lui, on adhère à une conception athée affirmant la libre définition de notre identité. Dans cette perspective, notre identité doit être considérée en perpétuelle (re)définition. Chaque instant vient alors en quelque sorte la maintenir, la réaffirmer, l'abandonner, la modifier ou lui donner une nouvelle trajectoire. De la sorte, chaque instant devient « le champ de bataille » pour notre identité. Et s'il en est ainsi d'une personne, il en est aussi de même pour tout le monde, selon cette perspective.

Considérons un exemple. Une personne se rattachant à une autre conception anthropologique pourrait objecter que « l'amour engagement » des parents envers leurs enfants ne peut pas être simplement ramené aux attitudes de masochisme ou de sadisme, qui sont les seules admises dans la conception athée de libre définition de l'identité de Sartre. Les parents, dans leur « amour engagement » pour leurs enfants, ne cherchent pas l'approbation de leurs enfants, ils ne sont pas dans une dynamique où « aimer serait chercher à se faire aimer » comme cela est décrit par Sartre dans ce qu'il désigne comme l'attitude masochiste. Mais les parents n'ont pas non plus une attitude sadique envers leurs enfants, ils ne cherchent pas à écraser leur identité en fonction de leurs désirs et projets.

Une considération pour « l'amour engagement » des parents envers leurs enfants peut s'envisager fondée en valeur, pour une personne adhérant à une autre conception anthropologique qui admet un fondement absolu – comme c'est le cas dans l'anthropologie chrétienne, par exemple. Cependant, cela implique un fondement de la valeur de « l'amour engagement » pouvant prétendre être « universel », « objectif »,

valide par-delà l'époque et la culture particulière de la personne. Or, pour une personne qui adhère à l'anthropologie sartrienne (anthropologie athée de libre définition de l'identité), il en découle qu'aucune valeur ne peut être considérée comme étant véritablement fondée<sup>187</sup>. Dans cette perspective sartrienne, la valeur « prend de la valeur » seulement parce qu'elle est valorisée. Ce qui fait en sorte que la valeur (comme celle de « l'amour engagement » par exemple) peut toujours, dans l'anthropologie athée de libre définition où « l'existence précède l'essence », être ramenée à un désir d'affirmer ou de faire prévaloir ses valeurs ou les valeurs d'un groupe. Ainsi, dans la conception de Sartre, même l'amour inconditionnel du parent pour son enfant devient, au travers de la grille anthropologique existentialiste, un désir relevant de l'attitude sadique en optant pour *faire vivre* à l'autre ses valeurs ; et de voir l'autre au travers de ses valeurs. Et ce, dans la mesure où selon cette conception (athée avec liberté ontologique) aucune valeur ne peut avoir un fondement extérieur à l'être humain ; ce qui fait en sorte que selon cette conception l'affirmation d'une valeur (quelle qu'elle soit) devient toujours « sadique » (même si le contenu de la valeur n'a pas de lien avec cela).

#### Considérons une citation de Sartre à ce sujet :

« Il ne faudrait pas croire cependant qu'une morale du « laisser-faire » et de la tolérance respecterait davantage la liberté d'autrui : dès lors que j'existe, j'établis une limite de fait à la liberté d'autrui, je suis cette limite et chacun de mes projets trace cette limite autour de l'autre : la charité, le laisser-faire, la tolérance – ou toute attitude abstentionniste – est un projet de moi-même qui m'engage et qui engage autrui sans son assentiment. Réaliser la tolérance autour d'autrui, c'est faire qu'autrui soit jeté de force dans un monde tolérant. C'est lui ôter par principe ces libres possibilités de résistance courageuse, de persévérance, d'affirmation de soi qu'il eût l'occasion de développer dans un monde d'intolérance. C'est ce qui est plus manifeste encore, si l'on considère le problème de l'éducation : une

---

<sup>187</sup> Sur ce point, même si la terminologie n'est pas identique, Sartre rejoint Nietzsche pour tirer la conséquence que s'il n'y a pas Dieu pour fonder la validité des valeurs et de leurs « définitions » (par exemple, ce que l'on entend exactement par « fidélité » ou par « engagement » ou par « courage »), alors il ne peut pas y avoir de fondement à celles-ci, car un tel fondement devrait pouvoir prétendre être similaire aux attributs de Dieu (omniscient en tenant compte de toutes les implications même à très long terme, par-delà notre horizon temporel, etc.). À ce sujet, on peut revoir la section sur le nihilisme incomplet et « l'idolâtrie conceptuelle » dans le chapitre sur Nietzsche. Sartre, dans ses termes, écrit dans *L'existentialisme est un humanisme* pour répondre aux prétentions de la morale laïque que : « L'existentialisme, au contraire, pense qu'il est très gênant que Dieu n'existe pas, car avec lui disparaît toute possibilité de trouver des valeurs dans un ciel intelligible ; il ne peut plus y avoir de bien *a priori*, puisqu'il n'y a pas de conscience infini et parfaite pour le penser ; il n'est écrit nulle part que le bien existe, qu'il faut être honnête, qu'il ne faut pas mentir, puisque précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes ». Cf. Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, collection Folio essais, 1996, pages 35 et 36.

éducation sévère traite l'enfant en instrument, puisqu'elle tente de le plier par la force à des valeurs qu'il n'a pas admises ; mais une éducation libérale, pour user d'autres procédés, n'en fait pas moins choix a priori des principes et des valeurs au nom desquels l'enfant sera traité. Traiter l'enfant par persuasion et douceur, ce n'en est pas moins le contraindre. Ainsi, le respect de la liberté d'autrui est un vain mot : si même nous pouvions projeter de respecter cette liberté, chaque attitude que nous prendrions vis-à-vis de l'autre serait un viol de cette liberté que nous prétendions respecter. L'attitude extrême qui se donnerait comme totale indifférence en face de l'autre n'est pas non plus une solution : nous sommes déjà jetés dans le monde en face de l'autre, notre surgissement est libre limitation de sa liberté [...] Mais cette culpabilité s'accompagne d'impuissance, sans que cette impuissance réussisse à me laver de ma culpabilité. Quoi que je fasse pour la liberté de l'autre, nous l'avons vu, mes efforts se réduisent à traiter l'autre comme instrument et à poser sa liberté comme transcendance-transcendé : mais d'autre part, quel que soit le pouvoir de contrainte dont je dispose, je n'atteindrai jamais autrui que dans son être-objet. Je ne pourrai jamais fournir à sa liberté que des occasions de se manifester, sans jamais réussir à l'accroître ou à la diminuer, à la diriger ou en m'en emparer. Ainsi suis-je coupable envers autrui dans mon être même, parce que le surgissement de mon être le dote malgré lui d'une nouvelle dimension d'être, et impuissant d'autre part à profiter de ma faute ou à la réparer »<sup>188</sup>.

Ainsi, la conception athée avec liberté ontologique exclut non seulement que l'être humain ait déjà une identité (essence), mais cela exclut aussi que quelque valeur que ce soit puisse véritablement être fondée (essence) – selon cette perspective anthropologique.

### La culpabilité

Sartre partage avec Nietzsche une conception athée de l'être humain, de même qu'il partage l'analyse que Nietzsche fait du nihilisme et tente d'articuler les implications anthropologiques de considérer que « Dieu est mort ». Cependant, comme nous l'avons vu, Sartre n'admet pas la vision de Nietzsche avec les « forces vitales » qui le conduisent à rendre illusoires la responsabilité humaine et son imputabilité. Sartre, tout en demeurant dans une vision athée, veut responsabiliser l'être humain et faire en sorte que même s'il n'y a pas de fondement absolu aux valeurs, l'être humain puisse être responsable et imputable de ses actes et de ses paroles. C'est pourquoi Sartre prend pour point de départ l'idée selon laquelle « l'existence précède l'essence », l'identité, la définition de « qui » l'on est. De la sorte, l'être humain devient responsable et imputable de son identité, de « qui »

---

<sup>188</sup> Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, collection tel, 1995 (1943), pages 449-450.

il est, de l'ensemble de ses actes et de ses paroles (même en l'absence d'un fondement absolu aux valeurs).

En cela, l'anthropologie athée de liberté ontologique parvient à réintroduire l'imputabilité et la responsabilité humaine, qui avaient été évacuées par Nietzsche (et par les anthropologies athées déterministes). Cependant, l'anthropologie athée de liberté ontologique implique aussi que l'être humain est non seulement responsable, mais qu'il est aussi constamment coupable et condamnable ; il porte une culpabilité sans excuse. Lorsqu'une personne fait de la peine à une autre, même si ce n'était pas intentionnel, elle en est à 100% responsable et coupable, sinon s'ajoute à sa faute une tentative de se déresponsabiliser et de ne pas assumer pleinement et entièrement toutes les conséquences (volontaires ou involontaires) de tous ses actes et paroles – ce qui ajoute alors la « mauvaise foi »<sup>189</sup> à la faute initiale. Par ailleurs, même lorsqu'elle ne fait de peine ni de tort à personne, chaque personne est au minimum entièrement coupable à chaque instant de sa vie d'être de mauvaise foi tout autant envers elle-même que dans ses relations avec les autres. Et ce, puisque cette anthropologie de libre définition de son identité rend aussi impossible de ne pas être dans la mauvaise foi (revoir plus haut l'explication). Et non seulement l'être humain est entièrement coupable et condamnable de mauvaise foi selon cette anthropologie, mais en plus chaque personne devient aussi entièrement coupable d'être sadique ou masochiste (ou les deux) – sans possibilité d'être situé dans une autre attitude fondamentale, selon la logique de l'anthropologie athée de liberté ontologique, mais sans que cette impossibilité ne puisse l'excuser ni atténuer sa culpabilité (puisque'il choisit néanmoins librement l'identité de ses attitudes avec les autres).

### Une porte ouverte pour les pervers narcissiques ?

Au niveau de ses implications, on peut se demander si cette anthropologie n'ouvre pas la porte aux pervers narcissiques (ou aux manipulateurs), puisque peu importe ce qui sera fait ou dit, ceux-ci ont alors facilement la possibilité de reprocher à l'autre d'être de mauvaise foi, de ne pas s'assumer pleinement (selon l'une ou l'autre des trois manières de tomber dans la mauvaise foi – revoir les explications plus haut). Ça ne signifie pas que cette perspective débouche nécessairement là-dessus, mais on peut se demander si cette anthropologie ne risque pas d'accentuer cela dans la culture.

---

<sup>189</sup> Au sens où Sartre entend cette notion (voir les sections qui précèdent).

### Les valeurs : ce qui est valorisé (relativisme)

Dans la perspective de l'anthropologie athée avec liberté ontologique, *les valeurs sont ce qui est valorisé* – impliquant une position *relativiste*. C'est-à-dire que cette anthropologie est en accord (comme pour Nietzsche) avec le constat que pour *fonder* les valeurs, il faudrait un point de vue extérieur à l'être humain qui soit l'équivalent de l'omniscience<sup>190</sup>, de l'éternité<sup>191</sup> et autres attributs correspondant à Dieu. Et il s'agit ici aussi d'une perspective athée, qui exclut donc un fondement véritable aux valeurs. Cependant, par contraste avec Nietzsche, l'anthropologie sartrienne (anthropologie athée avec liberté ontologique) considère que les valeurs « prennent de la valeur » dans la mesure où elles sont valorisées. Et même plus : ce qui est valorisé par une personne (ses valeurs) participera aux éléments de son identité qui se définit par l'ensemble de ses réactions et de ses choix, de ses refus, de ce qu'elle néglige, et aussi de ce qu'elle valorise.

Dans cette mesure, la personne a tout intérêt à *s'engager activement* dans la « promotion » de ce qu'elle valorise, car la manière dont ce qu'elle valorise sera perçu (valorisé ou pas) par les autres autant dans son environnement immédiat que dans l'avenir aura un impact sur la manière dont elle sera perçue, et jouera donc sur sa propre identité. C'est en quelque sorte l'idée que « l'histoire » est celle des vainqueurs, ou des « valorisations » qui l'emporte. Mais cela ne concerne pas seulement que « l'histoire », cela touche tout autant l'identité de la personne (« qui » elle est), puisqu'elle se définit (entre autres) librement par ce qu'elle valorise.

Par exemple, du point de vue de l'anthropologie sartrienne (anthropologie athée avec liberté ontologique), accorder une égale dignité humaine à tous les êtres humains ou l'accorder qu'à certaines catégories ou encore ne pas du tout en accorder, dans toutes les options possibles cela ne pourra pas être fondé dans cette perspective athée. Mais la personne va se trouver à agir en *valorisant* l'une ou l'autre option (égale dignité ou non). Or, si ce que ses comportements ont valorisé est très mal vu selon les valorisations des autres dans vingt ans, alors cela fera partie de son identité d'être « définit » comme une personne ayant erré ou ayant eu des valeurs pouvant sembler « attardées » ou « bizarres ». Tout comme à l'inverse, si ce que les comportements de cette personne ont valorisé est très mal vu dans son entourage actuel, mais devient très répandu dans les valorisations des autres dans vingt ans, alors cela fera partie de son identité, d'être

---

<sup>190</sup> Par exemple, en tenant compte de toutes les données pertinentes et implications, incluant toutes les conséquences qui en découleront dans la longue durée (même dans 100 ans et dans plusieurs siècles à venir).

<sup>191</sup> Par exemple, le fondement des valeurs devrait assurer l'universalité de leur validité indépendamment de la culture, du siècle où cela est formulé, de l'éducation, etc. Bref, il faudrait un point de vue qui n'est lui-même pas limité dans son horizon temporel, ce qui revient à un point de vue « hors du temps » ou « éternel » pour valider la vérité/validité de valeurs.

« définit » comme une personne ayant été « en avance », « visionnaire » ou « précurseur ».

En ce sens, l'anthropologie athée avec liberté ontologique implique un *relativisme* et elle implique que chaque personne a tout intérêt à *s'engager* ou *militer* pour ce qu'elle valorise, car la manière dont tout cela sera reçu (et interprété) jouera finalement sur le sens de sa vie et sur son identité.

Dans la même veine, une personne qui se réclamerait d'une « éthique utilitariste » ou d'une « éthique déontologique » ou d'une « éthique des vertus » (etc.), dans tous les cas elle ne s'appuierait pas sur une éthique « fondée » selon l'anthropologie athée avec liberté ontologique, mais elle aurait néanmoins tout intérêt à *faire valoir* la « valeur » (non fondée) de son choix de perspective éthique (bien qu'il se révélerait être beaucoup plus un « outil de persuasion » que de « vérité »), car cela (comme pour le reste des positionnements) contribue à ce qui va venir définir son identité. En d'autres termes, la personne a intérêt à ce que les autres en viennent à considérer « comme vrai » ce qu'elle valorise, même si cette anthropologie considère que ce qu'elle valorise ne peut pas réellement être « vrai » (fondé).

Bien que cela puisse sembler paradoxal à première vue, ce n'est pas contradictoire que cette anthropologie considère que la validité des valeurs ne peut jamais être fondée et que cela implique d'admettre un relativisme, en même temps que cette anthropologie tire de ce relativisme une injonction à s'engager pour que ses choix « personnels » ne demeurent pas seulement personnels – et que ce qu'ils impliquent comme valorisation finisse par s'imposer aux autres. C'est que, dans cette perspective anthropologique athée avec liberté ontologique, il ne s'agit pas là que de considérations sociales ou politiques, mais d'abord et avant tout de la valeur de son propre *ego* alors en déploiement, ou pour reprendre les termes de cette perspective, de la valeur de sa propre identité (qui, ici, n'existe pas hors de cette définition au travers notamment des valorisations).

### La relation de couple dans l'anthropologie athée de liberté ontologique (sartrienne)

De manière générale, dans cette anthropologie le fait d'être en couple ou non et le choix du type de relation participeront simplement à la (re)définition de l'identité de l'individu. La personne a cependant intérêt à tenter de *faire valoir* son choix (quel qu'il soit), puisque cela fait alors partie de son identité. De manière un peu plus particulière, et ce malgré la

variété de types de relations pouvant être entreprises, cette anthropologie implique que le choix de la relation de couple sera à double tranchant.

**Du côté plus positif**, la relation de couple pourra jouer un rôle réconfortant pour le besoin du regard d'autrui dans la définition de son identité. Cette anthropologie implique que l'on ne peut pas avoir une adéquate définition de notre identité sans tenir compte de la perception que les autres ont sur nous (ce que les autres peuvent penser de nous). Mais cette anthropologie implique aussi que « l'enfer, c'est les autres », car ceux-ci n'ont pas accès à notre intériorité (pensées, passé, émotions internes, etc.) et que, par-là, ils ont nécessairement une vision « déformée » (et « déformante ») de notre identité. La relation de couple pourra alors en partie répondre au besoin d'être « validé » par la manière dont l'autre nous voit/comprends. À cet égard, bien que l'autre personne dans le couple n'a pas accès à notre intériorité, cette limite sera moins flagrante du fait qu'avec le temps (et les années) il y aura un certain passé commun aux deux personnes formant le couple (même s'il ne sera pas vécu à l'identique) et une meilleure anticipation de ce qui peut être présent dans l'intériorité de l'autre.

**Du côté plus négatif**, l'avantage mentionné ci-dessus est cependant à double tranchant, car en cas de désaccords ou d'incompréhension, cela peut s'avérer encore plus souffrant de se sentir « mal compris » par la personne qui devrait en même temps être « la mieux placée » pour nous saisir, pour comprendre. Ce double jeu de compréhension et de conflits sera inévitable dans cette perspective. De plus, cette anthropologie considère qu'il n'y a que deux types d'attitudes fondamentales (masochisme et sadisme), ce qui signifie que la relation de couple se développera dans une oscillation chez l'un et l'autre entre ces deux attitudes qui pourront alterner (voir la section sur ces deux attitudes, pour le développement détaillé de cet aspect). Ainsi, dans l'anthropologie de Sartre, il n'y a pas vraiment de couple heureux ; tout sera continuellement dans cette logique de négociation ou de conflits, d'alternance de satisfactions et de frustrations ou déceptions. Les échecs respectifs à chacune des attitudes de cette anthropologie se transposeront aussi dans la dynamique de couple dans cette conception (voir, ici aussi, les détails pour le développement de cela dans la section sur les deux attitudes fondamentales de cette anthropologie).

### [Le rapport avec l'environnement et les animaux dans l'anthropologie athée de liberté ontologique \(sartrienne\)](#)

Autant dans notre rapport à l'environnement que dans notre rapport avec les animaux, l'anthropologie athée de liberté ontologique ne prescrit pas une position spécifique

comme étant humanisante ou déshumanisante. Dans cette anthropologie, la position prise fera partie des éléments de l'identité de la personne. Cependant, contrairement à l'anthropologie nietzschéenne où la position individuelle ne doit pas chercher à s'imposer comme norme « morale », il faut garder en tête que dans l'anthropologie sartrienne les « valeurs » n'existent que dans la manière dont elles sont valorisées (ou pas — puisqu'il n'y a pas de fondement aux valeurs ; voir plus haut pour les détails). Ainsi donc, même si la position par rapport à l'environnement et par rapport aux animaux sera un choix individuel (devenant un élément de l'identité), chaque personne dans cette perspective a intérêt à militer pour valoriser sa position et chercher à rallier d'autres personnes à sa position – ou à tout le moins, chercher à faire comprendre sa position. Et cela, parce que la manière par laquelle ce que la personne valorise sera perçu par les autres aura aussi un impact sur la définition de son identité (voir la section portant sur « Autrui », pour le développement de cet aspect). Par exemple, si elle souhaite une préservation forte de l'environnement et que les autres y voient plutôt une restriction de leurs libertés individuelles, ce que les autres penseront d'elle gravitera finalement dans la définition de l'identité de la personne (au-delà de la « valeur » qu'elle-même, elle attribue à « ses » valeurs). Par extension, la personne qui assume ses choix dans l'anthropologie sartrienne aura aussi tout intérêt à aller au bout de ses choix et militer pour que les lois de sa société soient les plus conformes possibles à ses positions. Évidemment, pour cette anthropologie, le même raisonnement s'applique à tout le monde, incluant donc des personnes pouvant avoir des choix diamétralement opposés et devant chercher à rallier le plus de personnes à « leurs valorisations » (selon les positions). Être convaincu d'une position par rapport à l'environnement ou les animaux sans chercher à convaincre et influencer le cours des choses serait une négligence à assumer pleinement ses idées et ses positions – et donc, une négligence aussi à assumer pleinement sa liberté ontologique, selon cette anthropologie. Mais sur ce sujet aussi, puisqu'il n'y a pas de fondement aux valeurs dans l'anthropologie athée de liberté ontologique, les conflits et les rapports de force seront inévitables (et passeront par les deux attitudes fondamentales).

### Prolongements de cette anthropologie athée avec liberté ontologique

On trouve des prolongements de l'anthropologie de Sartre bien évidemment chez Simone de Beauvoir<sup>192</sup>, de même que l'on trouve des prolongements de l'anthropologie athée avec liberté ontologique dans les présupposés ontologiques de diverses perspectives des *Gender's Studies* issues des départements de littératures aux États-Unis (combinées habituellement avec la déconstruction et/ou avec le structuralisme) où le corps (physique, biochimique, génétique) doit être considéré comme une simple « contrainte d'existence »

---

<sup>192</sup> Pour une perspective sur le type de relation personnelle qu'ils ont entretenu, on peut notamment lire : Carole Potvin, *Jean-Paul Sartre et Simone de Beauvoir : deux solitudes et un duo*, Québec, Éditions Nota bene, 2010, 170 pages.

sans réelle incidence pour la définition de l'identité (par exemple, dans la philosophie de Judith Butler).

## MÉDIAGRAPHIE SUR L'ANTHROPOLOGIE SARTRIENNE

SARTRE, Jean-Paul, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, collection Bibliothèque de philosophie, 1983, 601 pages.

SARTRE, Jean-Paul, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, collection tel, 1995 (1943), 676 pages.

Notamment (mais pas seulement) les sections suivantes :

- Première partie chapitre 2 : *La mauvaise foi*, pages 81 à 106.
- Deuxième partie chapitre 1 : *Les structures immédiates du pour-soi*, pp. 109 à 141.
- Troisième partie chapitre 3, *Les relations concrètes avec autrui*, pages 401 à 471.
- Quatrième partie chapitre 1, *Être et faire : la liberté*, pages 477 à 601.
- Quatrième partie chapitre 2, *Faire et avoir*, pages 602 à 662.

SARTRE, Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, collection Folio essais, 1996, 120 pages.

## POSTHUMANISME ET TRANSHUMANISME : des questions à l'usage des enfants à venir

**\*\* Section à venir. \*\***

+Définitions à ajouter.

+Origine à ajouter.

+principes à ajouter.

+Trame narrative de *California Dream* à ajouter (avec référence). L'un des intérêts du livre *California Dream* de Daniel D. Jacques, qui est une fiction sous la forme de contes philosophiques<sup>193</sup>, c'est de faire ressortir que l'un des plus grands risques face aux idées posthumanistes n'est pas celui d'une imposition de ces idées par un gouvernement dictatorial, mais au contraire ancré dans des désirs de l'ego humain à chercher toujours plus d'affranchissements pouvant sembler s'apparenter à des « libertés ».

+Section thématique à ajouter (*anthropologie du monothéisme chrétien, anthropologie athée nietzschéenne, anthropologie existentialiste athée*).

**\*\***

---

<sup>193</sup> Pour une présentation générale de ce livre, on peut lire cet article : Patrice Létourneau, « California Dream de Daniel D. Jacques : des contes à l'usage de nos classes », dans la revue *Lampadaire. Revue grand public de la Société de philosophie du Québec (SPQ)*, numéro 1, mars 2024, disponible en ligne à cette adresse : <https://lampadaire.ca/articles/01-california.html> (page consultée le 1<sup>er</sup> mars 2024).

## JACQUES LAVIGNE (1919-1999) : l'inquiétude humaine, la fuite, l'identité

### Horizon général

Jacques Lavigne (1919-1999) est un philosophe québécois. Il est considéré par plusieurs (Georges Leroux, Jean Larose, Marc Chabot, Pascale Devette, etc.)<sup>194</sup> comme le premier philosophe de la modernité au Québec – en même temps qu'il est longtemps demeuré peu connu et peu étudié au Québec<sup>195</sup>. Selon Pierre-Alexandre Fradet<sup>196</sup>, il serait aussi possible de le considérer parmi les précurseurs en philosophie du « réalisme spéculatif » contemporain en « défense d'un accès à l'objectivité qui "résiste au perspectivisme" »<sup>197</sup>.

La première (et principale) œuvre de Jacques Lavigne intitulée *L'Inquiétude humaine*<sup>198</sup>, publiée en 1953<sup>199</sup> aux Éditions Aubier-Montaigne (à Paris) dans la collection « Philosophie de l'esprit », fut accueillie lors de sa parution comme une œuvre profondément originale, comme l'attestent les diverses critiques rassemblées par Jacques Beaudry dans *Autour de Jacques Lavigne, philosophe*<sup>200</sup>. L'œuvre de Jacques Lavigne sur *L'Inquiétude humaine* contient non seulement une philosophie de l'être humain, mais aussi une philosophie du

<sup>194</sup> Voir notamment la bibliographie des textes (de 1939 à 2009) sur Jacques Lavigne, compilés par Alain Martineau sur le site des *Classiques des sciences sociales* :

[http://classiques.ugac.ca/contemporains/beaudry\\_jacques/autour\\_de\\_jacques\\_lavigne/textes\\_sur\\_jacques\\_lavigne.html](http://classiques.ugac.ca/contemporains/beaudry_jacques/autour_de_jacques_lavigne/textes_sur_jacques_lavigne.html) (page consultée le 6 avril 2024).

<sup>195</sup> À cet égard, on peut notamment visionner la vidéo de la table ronde qui fut organisée par Les Presses de l'Université de Montréal, le 3 juin 2023, pour souligner la réédition de *L'Inquiétude humaine* de Jacques Lavigne, avec une préface de Georges Leroux, dans la collection « Essais classiques du Québec » aux Presses de l'Université de Montréal (PUM). La vidéo de cette table ronde, à laquelle participent Georges Leroux, Gilles Dubé, Pierre-Alexandre Fradet, Yvan Lamonde et Jean-Claude Simard, est accessible en ligne à cette adresse : <https://www.youtube.com/watch?v=r8uNAk0p-TQ> (page consultée le 6 avril 2024).

<sup>196</sup> Pierre-Alexandre Fradet, *Le désir du réel dans la philosophie québécoise*, Québec, Éditions Nota bene, collection « Territoires philosophiques », 2022, 246 pages.

<sup>197</sup> Georges Leroux, « Lectures critiques : *Le désir du réel dans la philosophie québécoise* : une approche réformatrice de la philosophie au Québec », dans *Théologiques. Revue interdisciplinaire d'études religieuses*, volume 30, numéro 2, 2022 ; article accessible en ligne sur le site *erudit.org* à cette adresse :

<https://www.erudit.org/fr/revues/theologi/2022-v30-n2-theologi08587/1104217ar.pdf> (page consultée le 6 avril 2024).

<sup>198</sup> Jacques Lavigne, *L'Inquiétude humaine*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1953, 230 pages. La numérisation de l'original est disponible (gratuitement) en ligne à cette adresse :

[https://philosophie.cegeptr.qc.ca/wp-content/documents/Inquietude\\_humaine.pdf](https://philosophie.cegeptr.qc.ca/wp-content/documents/Inquietude_humaine.pdf) (page consultée le 6 avril 2024).

<sup>199</sup> Jacques Lavigne avait alors 34 ans.

<sup>200</sup> Jacques Beaudry, *Autour de Jacques Lavigne*, Trois-Rivières, Éditions du Bien Public, 1985, pages 20 à 22 de l'édition en ligne par *Les classiques des sciences sociales* :

[http://classiques.ugac.ca/contemporains/beaudry\\_jacques/autour\\_de\\_jacques\\_lavigne/autour\\_de\\_jacques\\_lavigne.pdf](http://classiques.ugac.ca/contemporains/beaudry_jacques/autour_de_jacques_lavigne/autour_de_jacques_lavigne.pdf) (page consultée le 6 avril 2024).

langage, une philosophie des arts, une philosophie des sciences et une philosophie de la société (et de l'histoire), prenant en considération divers horizons philosophiques<sup>201</sup>, ainsi que diverses considérations provenant des sciences modernes.

Ici, nous nous limiterons cependant à la mention de considérations, développées dans son œuvre majeure sur *L'Inquiétude humaine*, qui impliquent l'importance pour la maturité (de l'identité) d'évaluer les trois grands axes anthropologiques<sup>202</sup>.

### Formation de la conscience et considérations retenues de la psychologie du développement

Pour faciliter les liens potentiels à faire, on peut d'emblée souligner que sur le plan anthropologique, les considérations que Jacques Lavigne relève à propos des racines de la vie consciente (dans le développement d'une personne) ainsi que les imbrications de l'inné et de l'acquis sont compatibles autant avec la notion de « cœur » de l'anthropologie chrétienne, qu'avec la notion de « forces vitales » de l'anthropologie nietzschéenne. La compatibilité est cependant beaucoup plus difficilement envisageable avec l'anthropologie sartrienne<sup>203</sup>, dans la mesure où celle-ci minimise notamment l'imbrication de l'inné et de l'acquis, ainsi que l'impact du fait que l'on ne naît pas « déjà adulte » pleinement conscient de nos choix et de leurs potentielles répercussions des années plus tard<sup>204</sup>.

---

<sup>201</sup> Pour en citer que quelques-uns, mentionnons notamment : Aristote, Raymond Aron, Augustin, Gaston Bachelard, Henri Bergson, Léon Brunschvicg, Thomas d'Aquin, Alphonse De Waelhens, John Dewey, William James, Wilhelm Dilthey, G. W. E. Hegel, Martin Heidegger, Blaise Pascal, Platon, Jacques Maritain, Jean-Paul Sartre, Max Scheler et Ludwig Wittgenstein. Par ailleurs, et cela contraste face au contexte académique d'origine, il est à noter que sur l'ensemble des 229 ouvrages cités dans sa bibliographie, seulement deux sont en latin, alors que vingt-six sont en anglais.

<sup>202</sup> Les trois grands axes anthropologiques, c'est-à-dire : théiste (monothéiste), athée/agnostique avec l'accent sur le déterminisme, athée/agnostique avec l'accent sur la liberté ontologique.

<sup>203</sup> Cela n'implique pas nécessairement de rejeter l'anthropologie sartrienne, mais simplement qu'il serait difficile d'adhérer dans un même élan tout autant et tout à la fois aux considérations de Lavigne et de Sartre.

<sup>204</sup> Cette difficile compatibilité peut être quelque peu nuancée en considérant que Sartre développe par ailleurs une tentative de ce qu'il appelle une « psychanalyse existentielle », quoique l'ensemble des considérations de Lavigne sur la genèse de la conscience (de la personne) n'y trouveraient pas toutes leur place. La « psychanalyse existentielle » de Sartre revêt davantage une dimension « morale » qu'une réelle prise en charge des considérations des imbrications de l'inné et de l'acquis, par exemple. On peut notamment lire à ce sujet l'article de Jean-Christophe Merle, « La psychanalyse existentielle et morale chez Sartre », dans *Le Portique. Revue de philosophie et de sciences humaines*, numéro 16, 2005 ; article disponible en ligne sur *OpenEdition Journal* à cette adresse : <https://journals.openedition.org/leportique/731> (page web consultée le 4 avril 2024).

Face à la question de la formation de la conscience (d'une personne), d'entrée de jeu, Jacques Lavigne récuse les oppositions de substances entre corps et esprit, que l'on retrouve chez Descartes à l'origine de la philosophie de l'époque « moderne ». On peut ici se rappeler que Descartes rompait ainsi avec l'anthropologie chrétienne, puisque dans l'anthropologie chrétienne le corps a une dimension positive<sup>205</sup> et, de surcroît, c'est « le cœur » qui apparaît comme le « centre des motivations » (l'ensemble des motivations)<sup>206</sup>, et non pas simplement « l'âme » comme l'entend Descartes. En cela, Descartes retournait plutôt à une opposition âme/corps analogue à celle de Platon. On peut aussi se rappeler que par la suite, c'est aussi en opposition de ce qui est perçu comme une dérive de Descartes, que Nietzsche récupère la notion de « cœur » de l'anthropologie chrétienne en la reprenant avec l'appellation de « forces vitales »<sup>207</sup> – mais dans un cadre sans Dieu, où ce qui semble « sain » est en quelque sorte inversé.

Donc, Lavigne refuse lui aussi de reconnaître l'opposition de substances « introduite » (ou « réintroduite », puisqu'elle était chez Platon) par Descartes entre « âme » et « corps », car une telle opposition ne fait qu'ensuite poser le mystère de leur jonction dans l'existence concrète : un mystère jamais résolu de manière satisfaisante, une fois que la *tabula rasa* de Descartes a ainsi mis la table<sup>208</sup>. Jacques Lavigne en appelle donc à une audacieuse reprise du questionnement à sa source même, dans son développement vécu *et* organique chez l'être humain. Une démarche audacieuse dans l'horizon philosophique, lorsque l'on considère, comme la philosophe italienne Michela Marzano le relève, que :

« les philosophes ont souvent préféré [au sens et à la valeur de la corporéité] méditer sur l'âme et ses passions, faire des enquêtes sur l'entendement humain, ou encore critiquer la raison pure, plutôt que se pencher sur la réalité du corps et sur la finitude de la condition humaine »<sup>209</sup>.

Or, note par ailleurs Michela Marzano :

---

<sup>205</sup> Revoir la section sur la dimension positive du corps, dans le chapitre sur l'anthropologie chrétienne.

<sup>206</sup> Revoir la section sur « le cœur » et l'orientation de devenir « qui » l'on est (l'identité profonde), dans le chapitre sur l'anthropologie chrétienne.

<sup>207</sup> Revoir la section sur les « forces vitales » et l'orientation de devenir « qui » l'on est (l'identité profonde), dans le chapitre sur l'anthropologie nietzschéenne.

<sup>208</sup> Notons, simplement en passant, que si l'on commence par dire que l'on doit faire table rase complète pour ensuite partir du plus simple au plus complexe en ne retenant à chaque fois que ce que la pensée peut reconnaître comme indubitable, comme le fait Descartes, il n'est pas étonnant qu'à la fin ce soit justement le « je pense, je suis » avec la pensée qui soit reconnue comme une entité première, distincte de son incarnation corporelle. C'est la méthode elle-même (et non pas la réalité) qui *force* à en venir à cette conclusion.

<sup>209</sup> Michela Marzano, *Philosophie du corps*, Paris, Presses Universitaires de France, collection « Que sais-je? », 2007, page 3.

« le corps est notre destinée. Non pas parce que l'être humain n'est pas libre de choisir la vie qui lui convient le mieux et qu'il est génétiquement déterminé à accomplir certaines tâches plutôt que d'autres à cause de sa nature corporelle, mais parce que, indépendamment de tout choix et de toute décision, le corps est toujours là, indépassable, pour le meilleur et pour le pire »<sup>210</sup>.

En ce sens, la réflexion de Jacques Lavigne sur la naissance de la conscience contraste par rapport à plusieurs approches philosophiques classiques et, comme le note Pascale Devette, « s'oppose à la fois à la conception idéaliste et à la conception matérialiste du sujet »<sup>211</sup>. Et ce, selon les mots de Jacques Lavigne, parce que ces conceptions (matérialistes/idéalistes) d'apparence antinomique « font l'unité de l'homme, mais en le privant de son aliment : la réalité extérieure »<sup>212</sup>.

Parcourons donc les principaux traits par lesquels Lavigne esquisse le mouvement organique donnant naissance à la conscience (d'une personne), puisque cette constitution lui semble capitale à saisir lorsqu'il écrit que :

« Lorsque la pensée est née, il nous importe apparemment peu de savoir comment elle est sortie de la sensation. Mais l'histoire nous enseigne que la pensée qui méconnaît ses racines finit par rendre inexplicable la situation de l'homme en ce monde : le corps et les réalités sensibles n'ont plus de raison d'être, et la pensée n'atteint que des idées. En passant sous silence la genèse de la vie consciente, c'est toute l'histoire ultérieure de l'homme que l'on prive de sens. On obtient un homme qui mène de front deux vies différentes, étrangères l'une à l'autre : la vie du corps et celle de l'âme »<sup>213</sup>.

Or,

« À la vérité, il n'y a de réel que pour un homme dont les idées sont senties et dont les sensations sont comprises. C'est pourquoi il est de toute première importance d'assister à la naissance de la pensée dans notre corps »<sup>214</sup>.

Bien que le parcours de cette genèse de la vie consciente soit ici synthétisé, on pourrait difficilement reprocher à Jacques Lavigne de ne pas partir d'assez loin pour la ressaisir. Il

<sup>210</sup> Michela Marzano, *Philosophie du corps*, Paris, Presses Universitaires de France, collection « Que sais-je? », 2007, page 122.

<sup>211</sup> Pascale Devette, *Jacques Lavigne : une philosophie de l'institution du sujet*, mémoire de maîtrise à l'École d'études politiques de l'Université d'Ottawa, 2012, page 14.

<sup>212</sup> Jacques Lavigne, *L'Inquiétude humaine*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1953, page 53.

<sup>213</sup> Jacques Lavigne, *L'Inquiétude humaine*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1953, page 52.

<sup>214</sup> Jacques Lavigne, *L'Inquiétude humaine*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1953, page 53.

considère que dès que nous sommes nés, la sensation, reliée au plaisir et à la douleur, est d'abord nouée avec la naissance d'un besoin et s'apaise avec sa satisfaction. Il y a donc derrière la sensation les manques de l'organisme qui font appel au monde extérieur – et ce, dès la naissance. Il faut alors noter que :

« Nos premiers rapports avec les choses ne s'expriment pas dans une connaissance, mais dans un désir. Or, c'est d'abord parce que, dans nos besoins, nous attendons un objet qui nous fait défaut, que nous serons capables d'interpréter le sensible comme l'annonce d'une chose distincte de nous-mêmes et de la sensation que nous en avons. Ensuite, si les choses sont comme préfigurées en nous, le milieu, bien loin de nous envahir comme un désordre, sera accueilli suivant l'ordre de l'apparition de nos intérêts. L'ampleur de notre attente se mesurera à l'âge de notre développement. Enfin, bien loin de se présenter comme le premier et le seul élément de notre vie mentale, l'affection sensible, au début de notre existence, s'offre comme un dédoublement psychique d'une activité qui se déploie et s'achève en dehors d'elle. La douleur et le plaisir n'ont, pour l'instant, aucune valeur significative. Tout se passe comme si, à ce stage, l'affection était inutile. C'est que l'affectivité, ici, tend à faire passer sur le plan du psychisme et de la conscience ce qui est pure activité végétative »<sup>215</sup>.

L'irritation de notre organisme jouera un premier rôle dans la formation de nos sensations. Face à cette irritation, il y aura une adaptation de l'organisme à son milieu. Cette adaptation n'est cependant pas nécessairement consciente. C'est par exemple le cas lorsque notre organisme s'adapte à la température ou à la maladie. Le réflexe, quant à lui, demeure un automatisme, mais déjà d'un niveau autre. En se référant aux travaux en psychologie de l'enfant de Piaget, Lavigne note que le réflexe n'est pas un simple instinct et qu'il mobilise un relatif apprentissage de l'usage. Par exemple, le nouveau-né se mettra à téter comme par automatisme le sein que lui tendra sa mère. Mais s'il y a là un automatisme, ça n'empêche pas par ailleurs qu'il y a un certain apprentissage du nouveau-né, bien que son apprentissage dans l'usage soit lié au développement de l'automatisme et qu'il ne s'agit pas de quelque chose de conscient. C'est ce qui fait en sorte, par exemple, que :

« La mère qui nourrit son enfant sait de quelle patience il lui a fallu s'armer au début. Il est fréquent qu'un bébé de quelques jours prenne une heure pour un boire qu'il absorbera en vingt minutes plus tard ; et cela parce qu'au début il perd du temps, s'énerve, suce à vide. Le réflexe a donc une histoire : celle de l'être qui en acquiert l'usage »<sup>216</sup>.

<sup>215</sup> Jacques Lavigne, *L'inquiétude humaine*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1953, page 58.

<sup>216</sup> Jacques Lavigne, *L'inquiétude humaine*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1953, page 61.

Cependant, si tout cela prépare la vie de la conscience, ce n'est pas fait de manière proprement consciente. C'est l'*affectivité*, selon Lavigne, qui va jouer un rôle déterminant dans la conscience que nous pouvons avoir de nous-mêmes. Mais cette affectivité ne peut nous donner notre conscience de nous-mêmes seulement parce que la sensibilité (et ses interactions) nous donne une possession de nous-mêmes. L'affectivité fait en sorte que tout n'est pas indifférent, que notre vie a pour nous son histoire, ses inachèvements, ses attentes, ses émotions et ses désirs. Nous nous lançons alors pleinement dans la réalité. La réalité a cependant ses propres lois et elle ne répond pas nécessairement ni immédiatement à nos attentes et désirs. De ces écarts, de ces difficultés, de ces tensions entre notre affectivité et la réalité, il restera pour tenter d'y remédier « l'initiative créatrice de l'intelligence »<sup>217</sup>. Ainsi, dès cette origine et pour la suite de notre vie consciente, relève Lavigne, il s'avèrera que :

« Toute pensée qui n'est pas réveillée par une émotion, soutenue par un amour, achevée dans la joie dégénère en abstraction, toujours indifférente, toujours oubliée, morte. C'est par notre chair [ici, au sens de notre être tout entier] que nous sommes un être singulier, incommunicable. Aussi, c'est par notre sensibilité que la pensée universelle nous devient personnelle. Par elle, le passé devient fidélité, l'avenir, un idéal : présence d'un élan qui se déploie dans la durée et qu'il nous faut réengendrer toujours, présence d'une absence à combler en nous transformant sans cesse »<sup>218</sup>.

Dans cette dynamique organique, si l'être humain ne restait qu'au niveau de la sensibilité, il ne pourrait pas vraiment comprendre ce qu'il vit. Tout comme pour comprendre notre passé, il ne suffit pas d'inventorier toutes les minutes de notre vie ou les fragments de nos sensations, sans faire un tri pour en dégager un récit, un fil conducteur, un sens. Cependant, parce que la réalité peut irriter tout autant nos sens que notre affectivité, nous faisons dès le départ l'expérience qu'il y a « en nous » des réalités (sensations, émotions, etc.) qui ne sont pas que « de nous » (ce qui vient irriter), qui ne sont pas à strictement parler engendrées par nous – bien qu'en nous. Ainsi, selon Jacques Lavigne :

« Nous sommes ainsi faits que nous ne pouvons avoir conscience de nous-mêmes qu'en prenant conscience d'un autre que nous. *Nous ne pouvons avoir conscience de notre présence à nous-mêmes qu'en prenant conscience de la présence qui subsiste en nous d'un autre qui n'est pas nous.* Et cela parce que nous ne nous suffisons pas. *Nous connaître c'est découvrir que nous n'avons pas assez de nous-mêmes pour être nous-mêmes.* C'est en inventant le moyen d'atteindre l'extérieur

<sup>217</sup> Jacques Lavigne, *L'Inquiétude humaine*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1953, page 64.

<sup>218</sup> Jacques Lavigne, *L'Inquiétude humaine*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1953, page 65.

que nous nous saisissons. Savoir que nous sommes sans nous ouvrir, du même coup, à l'extérieur, ce serait apprendre notre condamnation. *C'est pourquoi le développement de notre intelligence est intimement lié à celui de nos besoins* »<sup>219</sup> (c'est nous qui soulignons).

### Le langage : l'imbrication de la pensée avec le langage et le contexte

Pour la suite du développement de la conscience (d'une personne), le langage jouera un rôle important. On peut cependant dès le départ attirer l'attention sur le fait que le langage ne sera pas qu'un instrument (pour notre pensée), mais qu'il sera en interaction avec la pensée et avec les contextes.

Le signe et son développement dans le langage permettront le déploiement de la vie de la conscience – pas seulement grâce à eux, mais avec eux. Par l'usage du langage, dont la conscience hérite tout autant de son monde ambiant qu'elle le crée et recrée par ses propres usages, l'être humain pourra faire un incessant travail sur lui-même. Un travail avec le langage qui n'est pas à couper de la vie organique. Une fois adulte on peut le perdre de vue, mais pour Lavigne le langage et le rapport corporel et affectif avec le monde demeurent intimement liés à leur source. Le jeune enfant ne fait pas vraiment ces distinctions, et c'est pour cela qu'il lui paraît naturel de mettre partout dans le monde extérieur ce qui est de lui en attribuant ses mots : il fait parler les chats, des robots ou des poupées, prête ses intentions aux choses et aux animaux, dicte son point de vue sans qu'il n'y ait là arrogance, planifie ses jeux de rôles selon ses volontés, etc. Et s'il progresse au travers de certaines résistances, ce n'est pas sans un certain agacement. À l'inverse, pour sa part l'adulte croit souvent décrire seulement que la réalité extérieure sans y mettre du sien. Il croit qu'il peut inventorier la réalité extérieure sans y interférer, sans y « toucher » de « sa vision », en oubliant alors pourquoi son affectivité investit tel ou tel aspect de la réalité et en fait un prisme. Il y dépose alors des valeurs, des principes, des idéaux, des buts. C'est peut-être d'ailleurs là pour Lavigne l'une des distinctions profondes entre l'humain et l'animal, puisqu'il est possible que :

« Ce qui distingue l'homme de l'animal, ce n'est pas que le premier peut s'évader du devenir alors que l'autre en demeure prisonnier, mais que l'un est capable de le transformer en y introduisant une réalité spirituelle qu'il ne contient pas, alors que

---

<sup>219</sup> Jacques Lavigne, *L'inquiétude humaine*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1953, page 75.

l'autre n'est qu'une partie de son déterminisme auquel il s'efforce de s'adapter »<sup>220</sup>.

Si le signe et le langage sont présumés à toute possibilité d'engendrer des œuvres humaines telles que la science, l'art, la philosophie et la morale, le signe est d'abord selon Lavigne :

« le résultat de ces trois facteurs sans lesquels l'histoire de l'homme serait inconcevable : initiative du moi, domination du monde, aspiration vers Dieu »<sup>221</sup>.

L'initiative du moi peut aisément se comprendre, puisque le langage implique une créativité humaine pouvant faire varier le sens avec les usages. Par exemple, le jeune enfant qui tend les bras amorce un signe pour tenter de faire comprendre qu'il veut qu'on le prenne dans nos bras, ou encore qu'il veut qu'on lui remette dans ses bras le chat que nous tenons dans les nôtres. L'aspect de « domination du monde », pour sa part, peut tout aussi bien se comprendre, du fait que le langage est une manière de se saisir du réel. Par les mots, nous pouvons jouer avec des éléments de la réalité et les sous-peser, sans que ces éléments aient nécessairement à être sous nos yeux. Le dernier élément, que Lavigne appelle « aspiration vers Dieu », pourra peut-être surprendre dans notre culture contemporaine. Cependant, l'aspect « d'aspiration vers Dieu » du langage peut au minimum se comprendre par l'investissement, par le langage, d'idéaux que le monde ne contient pas dans sa matérialité et qui, en tant qu'idéaux, peuvent dépasser nos sentiments individuels. Pour prendre un exemple, on peut dire que les idéaux d'amour et d'amitié ne se trouvent pas dans la réalité matérielle proprement dite, mais ils n'existent pas moins pour autant, une fois que le langage les a investis dans la réalité. Dire « je t'aime » et dire « j'ai des cellules en moi qui gigotent en présence de tes cellules », ce n'est pas dire la même chose. Tout comme dire que l'amour doit être un engagement, ce n'est pas la même chose que de parler de sentiments qui peuvent fluctuer ou mourir. Et plus fortement encore, pour considérer l'élément « d'aspiration vers Dieu » du langage qu'évoque Lavigne, il faut considérer que le langage implique lui-même la question de la validité du sens – de la *justesse* du sens. D'ailleurs, Lavigne relève que Nietzsche était conscient de l'importance de cet aspect, puisque « Nietzsche n'annonce pas la mort de Dieu sans montrer à l'homme que sa vie est maintenant intolérable s'il ne se divinise pas »<sup>222</sup>. Même la personne qui adhère au relativisme ne cesse pas d'introduire par son langage des idéaux qu'elle prétend être bons : mais comment un idéal ou un jugement de valeur peuvent-ils être *véritablement* (ou « objectivement ») bons, justes, adéquats ou exacts s'ils s'appuient que sur la subjectivité ou que sur la perspective majoritaire (ou minoritaire) du moment ? Par exemple, si cela ne relève que de la subjectivité, une même description factuelle des services rendus par une personne pourra autant être interprétée par les uns comme un comportement généreux, qu'interprétée par les autres comme un comportement où la personne « se laisse manger la laine sur le dos » plutôt que mettre des limites plus strictes en pensant d'abord à elle. En d'autres termes, sans aspiration à « l'objectivité » du langage, une même série de faits pourrait être dite *véritablement* une

<sup>220</sup> Jacques Lavigne, *L'inquiétude humaine*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1953, page 79.

<sup>221</sup> Jacques Lavigne, *L'inquiétude humaine*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1953, page 80.

<sup>222</sup> Jacques Lavigne, *L'inquiétude humaine*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1953, page 37.

bonne chose et *véritablement* une mauvaise chose. Ce qui, à tout le moins, soulève la question du sens – et la question de savoir si le langage a alors encore du sens. Remplacer dans cet exemple la subjectivité par l'intersubjectivité ne règle pas l'impasse : on ne fait qu'ajouter une dimension historique qui reviendrait à dire qu'une *mauvaise* action faite dans le passé est une *bonne* action puisqu'à l'époque on considérait cela acceptable (et vice versa) – mais quel est alors le *véritable* sens de cette action ? Ou est-ce que l'on voudra dire que cette action n'a pas de véritable sens ? Et si tel est le cas, est-ce qu'au fond ça ne reviendrait pas à dire que le langage n'a lui-même pas de sens ? Le langage, relève Lavigne, *aspire* pourtant à être *fondé* en vérité ; il *aspire* à dire, et non pas simplement à babiller.

Ainsi, tissé de ces trois facteurs (« initiative du moi, domination du monde, aspiration vers Dieu », dans les termes de Lavigne), le langage apparaît à la fois comme nôtre et étranger à nous. S'il est vrai que pour « penser en soi-même il faut se parler soi-même »<sup>223</sup>, cela nécessite un travail avec les signes et les mots. En cherchant à véritablement développer notre pensée, on cherche ses mots, on rature, on reformule, on introduit des variations. Mais tout cela ne se fait pas de manière décontextualisée – et c'est pourquoi l'interprétation que nous en avons n'est jamais fermée sur elle-même. C'est pourquoi Lavigne note que :

« L'homme crée le langage de toutes pièces. Ce qui nous porte à croire que sa pensée est l'œuvre de sa fantaisie. En effet, toute pensée est avant tout l'œuvre d'une existence singulière. Or, la vie humaine n'est qu'un tissu d'accidents qu'un accident arrête. Toute doctrine n'a été possible qu'à cause d'un ensemble de circonstances dont la réunion est presque un miracle. Il a fallu qu'un homme naisse, qu'il connaisse l'inquiétude, que la mort ne vienne pas trop tôt, qu'il soit doué d'un peu de loisirs et de beaucoup d'entêtement, qu'il rencontre un maître généreux à l'âge idéal, qu'il ait aimé la vie sans s'y dissiper, qu'il en ait souffert sans cesser de l'aimer, qu'il s'en soit retiré sans la quitter. Chacun de ces faits aurait pu ne pas être et la pensée ne jamais naître. C'est avec toutes ces contingences que l'on fait une pensée nécessaire, universelle, durable et qui semble descendue de quelque coin d'éternité.

Cela est tellement vrai que lorsqu'une pensée est constituée, qu'un système est construit, on s'imagine qu'il a été détaché comme un bloc d'un lieu situé quelque part entre la conscience individuelle et l'univers des choses. Ce n'est qu'une illusion. Et, comme toute illusion, une tentation à laquelle on succombe facilement. Il n'y a de vérité vivante que celle qui vient se coller à mon être et à mes émotions.

---

<sup>223</sup> Jacques Lavigne, *L'inquiétude humaine*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1953, page 97.

Il n'y a de vérité pour moi que celle que j'ai engendrée un jour dans mon cœur. Il n'y a de vérité en soi, en même temps que vivante et agissante, que celle qu'un homme, un jour, dans l'histoire, a tirée de son amour »<sup>224</sup>.

Le dernier passage de cette citation où il est question d'un lien entre l'amour et la vérité peut surprendre au premier abord. Bien sûr, qu'il faille aimer ce que l'on fait pour persister dans la tâche ardue de dégager des vérités peut se comprendre aisément. On doit aussi relier ce qui est dit ici avec ce qui est dit de l'affectivité, dont Lavigne fait le principal moteur de la vie consciente. Ainsi, la personne qui cherche (avec son affectivité) laisse un sillon dans ce qui est trouvé. Par exemple, le monomaniacque clarifiera toujours plus la vérité sur une tête d'épingle, alors que la personne avec un tempérament plus généraliste clarifiera la vérité de certaines interactions plus globales. De plus, toute vérité est en quelque sorte mort-née si elle ne fait pas sens pour nous. Elle est alors aussi vite oubliée qu'admise – et alors mise hors d'un univers de significations pour nous. La vérité d'une longue historiographie, par exemple, n'est pas vivante si elle n'est pas portée par un relai de notre affectivité qui lui accorde du *sens*. Un savoir est plus que la simple somme des connaissances<sup>225</sup>.

Par ailleurs, le langage sera lié intimement à nos pensées, car il n'est pas possible d'articuler une pensée sans un certain langage. Essayez par exemple de *penser* dans votre tête (intérieurement) que vous avez hâte d'arriver à la fin de ce texte, sans utiliser des mots (ou des images mentales) dans votre tête pour le penser. On n'en sort pas. Ainsi donc, le raffinement dans la capacité d'user du langage sera conjoint avec un raffinement dans la capacité d'articuler certaines nuances dans notre pensée – et vice versa.

Par exemple, si l'on saisit mieux les nuances entre l'inquiétude, le souci, la préoccupation, l'angoisse, la peur et le stress, cela implique aussi que l'on peut ensuite mieux *saisir* ce que l'on ressent (si l'on vit l'un ou l'autre). De plus, les nuances (pour garder le même exemple) entre l'inquiétude, le souci, la préoccupation, l'angoisse, la peur et le stress seront difficiles à se représenter précisément, si l'on n'a jamais eu une quelconque expérience de tout

---

<sup>224</sup> Jacques Lavigne, *L'inquiétude humaine*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1953, page 84.

<sup>225</sup> Cependant, ce qui peut néanmoins ici continuer à surprendre, c'est que dans cette citation l'amour n'est pas présentée seulement comme une motivation préalable ou une ardente patience à chercher la vérité, mais qu'il soit présenté en étant *lié* à la vérité. Pourtant, on sait bien que si nos goûts (ou nos « amours ») étaient « vérité », il n'y aurait plus à proprement parler de vérité, mais que des opinions. Ce qui peut être d'autant plus surprenant qu'il est question dans la citation de Lavigne de « pensée nécessaire, universelle, durable ». Cependant, on sort du perspectivisme si on considère sérieusement la fonction « d'aspiration vers Dieu » du langage (ou d'aspiration à la transcendance du langage) que Lavigne relève.

cela, ni vu une personne qui vivait cela, ni entendu l'exposé de quelques exemples illustrant en quoi ces nuances consistent. Bref, non seulement le langage et la pensée sont en interaction, mais cette interaction est elle-même aussi en interaction avec le contexte extérieur et le contexte de nos expériences.

Ainsi, pour « penser en soi-même, il faut se parler soi-même »<sup>226</sup>. En cherchant à véritablement développer notre pensée, on cherche ses mots et les nuances qui articulent en même temps notre pensée. Et tout cela, dans un certain contexte. C'est pourquoi l'interprétation que nous en avons n'est jamais fermée. D'une certaine manière, on est « soi-même comme un autre »<sup>227</sup>, c'est-à-dire que l'on n'a pas une pensée de nous-mêmes accédants de manière *transparente* à notre propre vie. On tente de se comprendre en y pensant. Or, on le fait avec une pensée imbriquée aux potentialités de ses nuances langagières, qui sont elles-mêmes imbriquées avec nos expériences (et absences de certaines expériences), perceptions et sensations, ainsi qu'avec la saisie des contextes. Ce qui, déjà, incline à une considération que notre propre compréhension de ce que l'on est en train de vivre n'est jamais achevée, qu'elle demeure incomplète.

### Dévoilement dans le temps (temporalité et inquiétude humaine)

Recentrons-nous sur l'inquiétude humaine en tant que condition de possibilité dans l'avènement de la maturation face à l'identité profonde de l'être humain. À un certain moment du développement de la vie de la conscience esquissé ci-dessus, le langage se trouve tissé avec la pensée et les contextes de vie et d'expériences. Déjà, cela implique un processus : la manière dont on « comprend » notre propre vie présentement ne sera peut-être plus la manière dont on « comprendra » plus tard la même période de notre vie, avec l'ajout entretemps de certaines expériences qui pourront faire varier notre manière de « voir » cette même période de notre vie (avec la combinaison en interaction « pensée-langage »). Dira-t-on que notre ancienne compréhension d'une période donnée de notre vie était plus « juste » parce qu'elle était plus près des événements, ou dira-t-on que notre nouvelle compréhension de la même période donnée de notre vie est plus « juste » maintenant parce qu'elle intègre d'autres nuances dans notre pensée/langage par le fait d'autres expériences vécues entretemps ?

<sup>226</sup> Jacques Lavigne, *L'inquiétude humaine*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1953, page 97.

<sup>227</sup> La formule est de Paul Ricoeur (1913-2005), dont le travail philosophique fut à la croisée de la phénoménologie, de l'herméneutique, de la philosophie analytique, de l'existentialisme chrétien, ainsi que de la théologie protestante. L'expression est le titre de l'un de ses livres : Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, 448 pages.

Aux interactions entre notre pensée, notre langage et les contextes (incluant nos expériences dans ces contextes) s'ajoute le fait que la prise de conscience de la temporalité pourra contribuer à faire naître l'inquiétude humaine. Lisons Jacques Lavigne présentant l'inquiétude dans ses propres mots, qui marquent aussi le rôle de la prise de conscience de la temporalité là-dedans :

« [...] notre vie, s'accomplissant dans le temps, engendre continuellement un passé et un avenir : le passé qui est une perte et l'avenir, un manque. Ce double sentiment d'absence fait naître l'inquiétude. Cette inquiétude n'est ni un principe, ni une fin, mais une étape de notre devenir. Nous sommes d'abord dans le temps comme n'y étant pas encore. Les enfants acquièrent un passé sans se soucier de ce qu'ils perdent et vont vers un avenir sans le désirer. S'ils passent facilement d'une chose à l'autre, ils vivent chaque instant comme s'il était seul. L'enfance ne connaît pas l'inquiétude. Toute son attention est à faire l'homme qui la portera. Mais peu à peu une impression de solitude s'empare de nous. Tout ce que nous avons possédé est disparu aussitôt qu'obtenu. Tout n'a fait que passer. Tout n'est vécu qu'une seule fois. Et notre désir nous porte toujours au-delà de ce que nous sommes. Nous vivons d'une absence que notre action même travaille à former.

Lorsque l'homme connaît l'inquiétude, sa vie est déjà commencée. Et cependant elle est pour lui comme un point de départ : celui de sa vie spirituelle autonome. Le monde nous envahit par notre organisme, nos sens, nos passions et nos pensées. Il semble que ce soit lui qui nous fasse naître et grandir et qu'il nous suffira de lui obéir, de le subir pour connaître la paix. Notre destin paraît se confondre avec celui des choses. Mais en assimilant son milieu l'homme se forme et prépare, sans s'en rendre compte, l'avènement de son autonomie. Et soudain il découvre sa liberté : il est maître de lui. Mais le monde est enraciné en lui et lui résiste en le dispersant. L'homme est libre, mais sa vie n'est pas à lui, n'est pas de lui. Et cependant il lui faut faire sienne cette vie même qu'il subit. Car nul n'agit sans se donner une fin qui l'engage tout entier. C'est la conscience d'une telle situation qui provoque l'inquiétude.

L'homme est seul en face du monde. Les choses passent. Et s'il lui paraît qu'il domine le changement, il ne peut s'accomplir que dans et par un monde qui meurt. Aussi bien il ne peut ni se donner aux choses, ni se réfugier en lui-même ; partout

il rencontre l'insatisfaction. Il ne peut vivre sans les choses et dans le monde il se perd.

En prenant conscience du temps l'homme a donc reconnu et son inachèvement et l'inaptitude du monde à le combler. Mais aussi l'impossibilité de s'évader du monde et de se faire sans lui. L'homme est maître de lui, mais son action lui échappe. Le monde ne lui suffit pas et cependant il appartient au monde. Il est au-delà du monde et ne peut vivre qu'en lui. Il a rompu avec le présent, mais pour être livré au temps : à un avenir qu'il ne possédera que pour le perdre. Il est présent à sa vie et sa vie le fuit. En découvrant le temps, l'homme a introduit un intervalle entre lui et lui, entre le monde qu'il a et le monde qu'il veut. Et cet intervalle, il sent que rien au monde et de l'homme ne pourra le combler.

L'inquiétude est la conscience de cette rupture. Ce qui nous inquiète c'est de refuser au fond de nous le seul monde qui soit le nôtre, le seul lieu qui soit à nous. D'être isolé, séparé toujours d'un monde quotidien dont nous ne cessons de subir les exigences, les séductions et les blessures. D'accompagner notre vie pour la désavouer. D'être au faîte du temps et de ne pouvoir qu'y tomber. C'est dans cet instant que s'impose à l'homme le problème de sa destinée.

[...]

L'inquiétude apparaît en l'homme au seuil de sa maturité. Elle est comme la condition de son avènement spirituel. C'est le moment où l'homme cesse d'être agi pour agir ; où il s'arrache au déterminisme des choses pour accepter la responsabilité de sa vie. C'est aussi le moment où, découvrant le temps, l'homme est mis en face de son insuffisance. Sortir du présent pour reconnaître le temps c'est sans doute quitter l'inconscience, c'est aussi apercevoir notre misère. Bienheureuse misère qui nous enseigne à ne pas nous satisfaire de la terre ! »<sup>228</sup>.

---

<sup>228</sup> Jacques Lavigne, *L'inquiétude humaine*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1953, pages 27 à 29.

### L'inquiétude humaine : inachèvement et condition de possibilité de la maturité

À la lecture de la citation ci-haut, il est donc utile de ne pas confondre « l'inquiétude humaine » avec l'angoisse ou le stress ou la peur ou la préoccupation ou le souci. L'inquiétude humaine dont il est question ici n'est pas liée à quelque chose de circonstanciel ni liée à un danger ni à un risque relié à l'état de la société ou de l'entourage (crise climatique, crise environnementale, crise agricole, crise politique, crise économique, crise sociale, crise familiale, crise des valeurs, etc.). L'inquiétude humaine dont parle Lavigne relève plutôt de la condition humaine elle-même : elle provient de l'inachèvement de tout être humain en lui-même, elle est le sentiment de la « finitude humaine » dont parle notamment Blaise Pascal<sup>229</sup>. Dans cette mesure, l'inquiétude humaine est un passage normal dans le développement de l'être humain. Elle relève d'une fissure (qu'elle révèle en même temps) du fait que l'être humain est en lui-même incomplet, inachevé. La prise de conscience de notre temporalité, qui vient avec le développement de la conscience (de la personne), vient donc aussi permettre de ressentir notre inachèvement.

Ressentir cette « inquiétude humaine » n'est pas quelque chose de négatif, selon Lavigne. Au contraire, c'est une bonne chose qu'il en soit ainsi – du moins, si on lui fait face. C'est une bonne chose, car elle constitue en même temps la condition de possibilité de la maturité. Sans cela, même adulte, on reste plus près des caractéristiques de l'enfance évoquées dans la citation plus haut. Pouvoir ressentir cette inquiétude, c'est en quelque sorte ressentir « comme un vide au fond du cœur », au fond de nous, qui permet en même temps de s'ouvrir pour chercher ce qui peut combler ce vide, cet inachèvement. S'arrêter à la question de l'identité profonde de l'être humain. En cela, sans l'affrontement de cette « inquiétude humaine », il n'y a pas la possibilité d'une identité profonde mature.

### La fuite et l'évitement de l'inquiétude humaine : le divertissement, le « On », le FOMO et le parasitage intellectuel

Ressentir « l'inquiétude humaine » est cependant... inquiétant. C'est déstabilisant, désagréable, et il est donc compréhensible que le réflexe de la fuir ou de l'éviter sera spontanément tentant. Et il y a des moyens très efficaces (et accessibles) pour y parvenir. Cependant, cet évitement, bien que compréhensible, est pour Lavigne « désastreux », dans la mesure où faire face soigneusement à cette « inquiétude humaine » apparaît comme une condition de possibilité de l'avènement de notre maturité (face à notre

---

<sup>229</sup> On oublie parfois que les *Pensées* de Blaise Pascal comportent deux parties. L'aspect de « finitude humaine » est abordé dans la première partie des *Pensées*, qui est aussi un écho au livre de *l'Ecclésiaste* chapitre 3 verset 11.

identité profonde). L'éviter ou la fuir, c'est donc aussi éviter ou fuir la condition de possibilité d'une maturité.

Jacques Lavigne est conscient que l'inquiétude ne conduira pas nécessairement à discerner notre identité profonde, ni même à tenter de le faire, puisque l'inquiétude en elle-même n'est habituellement pas ce que les gens cherchent à affronter. Lorsqu'elle surgit, il y a au moins trois manières de la refuser, de la fuir ou de s'en évader, que note Lavigne pour sensibiliser au fait qu'il s'agit en même temps de stratégies de fuite face à la possibilité d'une entrée en maturité de notre identité.

#### *A) Le divertissement : la diversion de soi*

La première, c'est la fuite dans le divertissement qu'a analysé Blaise Pascal dans la première partie de ses *Pensées*<sup>230</sup>, en considérant ce qu'il appelait « la misère de l'homme sans Dieu »<sup>231</sup>. Outre le divertissement, les horaires surchargés entrent dans une catégorie similaire. Que ce soit par le loisir et le divertissement comme avec la multiplication des occupations et des tâches et projets, il s'agit de ne pas être dans le *repos* où l'être humain « sans Dieu »<sup>232</sup> est face à cette inquiétude humaine. Par exemple, si nous avons à attendre 10 minutes, le réflexe est fort de sortir son cellulaire/portable pour regarder n'importe quoi. Comme si être seul avec nous-mêmes, laissé à la pensée de l'inachèvement de notre propre condition devenait vite trop désagréable et qu'il fallait occuper nos pensées par tout autre chose. Ce n'est pas le divertissement ou les projets ou le travail en eux-mêmes qui sont « mauvais », mais le fait qu'ils occupent le temps (et évitent ce que paradoxalement on appelle un « temps mort ») de telle sorte qu'il n'y a pas de temps pour réellement penser à notre condition humaine, et au sens de notre propre vie. Cette stratégie de fuite consiste donc à divertir notre attention (autant par les loisirs que par les horaires surchargés) pour que « l'inquiétude humaine » ne puisse pas être ressentie. Mais alors, de quoi ou de qui se divertit-on exactement ? On se divertit de nous-mêmes ; l'on

---

<sup>230</sup> Blaise Pascal, *Pensées*, édition Brunschvicg, Paris, Éditions Hachette, 1930, no 171, pages 56.

<sup>231</sup> Jacques Lavigne, *L'Inquiétude humaine*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1953, page 29.

<sup>232</sup> Pour replacer cette expression (de Blaise Pascal que Jacques Lavigne reprend) en lien avec les notions que nous avons vues, on peut noter qu'elle conserve son sens autant dans les approches théistes (monothéistes) que dans les approches non-théistes (athées et agnostiques). Pour l'anthropologie chrétienne, l'être humain « sans Dieu » renvoi à la « corruption de la nature humaine » où s'est une tendance naturelle d'être détourné de Dieu (et de ce qu'il a transmis), de ne pas d'emblée le reconnaître et le connaître. Pour une position athée, l'être humain « sans Dieu » renvoi tout simplement à l'idée qu'il n'y a pas de dieu. Et pour une position agnostique, l'être humain « sans Dieu » renvoi à l'idée que l'on ne sait pas s'il existe ou pas (donc que l'on ne peut pas en pratique le considérer), ou encore que l'on ne puisse pas vraiment le connaître (donc, là aussi, qu'en pratique on ne peut pas vraiment le considérer).

fait diversion de l'interrogation de notre propre vie, de notre actuelle condition d'inachèvement et de l'avènement potentiel de notre propre identité profonde.

### B) Le « On », les dictons et lieux communs qui font diversion

La seconde manière d'éviter l'inquiétude humaine, c'est celle du « On » analysé par Martin Heidegger. Cela prend la formule de généralités de type « *On dit que...* » et de dictons. À cet égard :

« le lieu commun illustre cette attitude. Il exprime une phrase que tout le monde dit et à laquelle personne ne pense »<sup>233</sup>.

C'est une stratégie de « réponse » aux questions existentielles (et fondamentales) où la personne :

« abandonne à tout le monde la responsabilité de son existence, de sa pensée et de son action. À tout le monde, c'est-à-dire à personne »<sup>234</sup>.

Dans cette attitude, dire par exemple que « *l'on meurt tous un jour* » ou dire que « *les cimetières sont remplis de gens qui se pensaient indispensables* », cela peut être des manières d'évoquer de manière très impersonnelle notre propre mort (à venir inévitablement un jour), pour vite passer (et penser) à autre chose ; sans véritablement y penser ni ressentir les implications pour soi-même. Dans une formulation poétique maintes fois reprise (notamment par Ernest Hemingway), John Donne écrivait : « N'envoie jamais demander pour qui sonne le glas ; il sonne pour toi »<sup>235</sup> ; et ce, dans un contexte évoquant que la mort de chaque personne est aussi un rappel de notre propre mort à venir, un rappel de notre condition humaine. Alors que par contraste, le « lieu commun » de la formule « on meurt tous un jour » tend plutôt à nous détourner d'y penser. Oui, on meurt tous : mais après, est-ce qu'il y a quelque chose ou non ? Est-ce qu'on y a pensé pour s'assurer nous-mêmes que notre option prise maintenant était la bonne, ou l'on a suivi le courant de l'époque sans trop savoir ?

Pour prendre un autre exemple de lieu commun, lorsqu'une jeune personne meurt lors d'un accident, il n'est pas rare d'entendre : « *On dit que ce sont les meilleurs qui partent en*

<sup>233</sup> Jacques Lavigne, *L'Inquiétude humaine*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1953, page 30.

<sup>234</sup> Jacques Lavigne, *L'Inquiétude humaine*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1953, page 30.

<sup>235</sup> John Donne, « Méditation XVII » (mieux connue sous le titre « Nul Homme n'est une île »), dans *Méditations en temps de crise*, traduction Frank Lemonde\*, Paris, Éditions Rivages, 2002 (original de 1623), pages 71 et 72 (\*ci-haut est la traduction libre « classique », la traduction de Frank Lemonde des *Méditations* est plutôt formulée ainsi : « N'envoie donc jamais demander pour qui la cloche sonne : elle sonne pour toi »).

*premier* ». Ah oui ? Est-ce à dire que les centenaires sont des êtres exécrables ? Est-ce que la même réplique serait « rassurante » à dire aux grands-parents ?

Ou encore, pour prendre un autre exemple de lieu commun, on peut penser à l'expression : « *On n'apporte pas sa fortune dans sa tombe* ». Oui, c'est difficile d'être en désaccord avec cela, mais curieusement une fois que cela est dit sous forme de « lieu commun », on peut l'oublier tellement vite après l'avoir dit, que l'on peut le lendemain (sans en ressentir de contradiction) continuer à poursuivre la richesse comme s'il n'y avait rien d'autre d'important.

Autre exemple, pour varier : on a probablement tous déjà entendu (sans trop s'y arrêter) l'expression : « *On dit que la vérité sort de la bouche des enfants* ». Mais qu'est-ce que l'on entend alors par « vérité » ? La vérité sur la circonférence de la Terre ? La vérité sur ce qui est réellement *juste* ou *injuste* et sur le fondement de tout cela ? La spontanéité à dire quelque chose que l'on sait être impoli et que l'on n'aurait pas osé dire parce que l'on sait que cela peut blesser ou offenser ?

Parmi les « lieux communs » se trouvent les dictons populaires. Ce qui est problématique avec tout cela n'est pas tant de savoir si leur contenu transmet quelque chose de valable ou pas, mais plutôt que ces formules « toutes faites d'avance » font diversion de la prise en charge réelle, pour soi-même, des questions fondamentales. Les attitudes avec les « *On dit que...* » et les dictons et lieux communs appartiennent bien plus au *verbiage* qu'à la parole qui nous parle ou qui nous saisit de sa signification.

### *C1) Les « parasites de l'esprit », le FOMO : l'écran à la place de la lumière*

La troisième manière d'éviter d'affronter l'inquiétude humaine est d'une certaine manière un prolongement du « On », bien qu'elle ait ses particularités propres. Ce qui s'institutionnalise sous la forme d'un « on » peut libérer du temps lorsque vient le moment de vaquer à certaines pratiques, mais cela peut aussi en faire perdre l'esprit en nous confinant à la surface des choses. C'est en ce sens que Lavigne relève que :

« Tous les milieux évolués, toutes les grandes capitales connaissent ce que l'on pourrait appeler la société des parasites de l'esprit »<sup>236</sup>.

---

<sup>236</sup> Jacques Lavigne, *L'inquiétude humaine*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1953, page 30.

Une « société des parasites de l'esprit », ou un milieu social de ce genre, c'est une « société » ou une « manière d'être » qui :

« est curieuse, non comme un savant, mais comme celui qui a peur de ne pas être au courant »<sup>237</sup>.

C'est ce que les jeunes *hipsters* des premières décennies de ce 21<sup>e</sup> siècle appellent le *FOMO* – *Fear of missing out*, c'est-à-dire *la peur de manquer quelque chose*.

Lisons ce que déjà en 1953 Jacques Lavigne écrivait sur cette manière d'être en se fuyant :

« Elle [cette manière d'être] court les réceptions, le travail la fatigue, la solitude l'ennui ; elle ne pense pas ; elle fait la conversation ; elle parle des sentiments nobles, de réformes sociales, de liberté de conscience, de pensée et d'action, mais elle n'aime pas, elle n'agit pas, elle n'a pas de conscience, elle ne vit pas. Et comment vivrait-elle ? Elle a refusé la vie pour les livres [*ou pour le virtuel*] et dans les livres [*ou le virtuel*] elle a cherché beaucoup plus un écran qu'une lumière. Dans les lettres, elle ne vise que la lettre. La vie ordinaire lui paraît basse, sans héroïsme. Et cependant, c'est uniquement par la vie ordinaire, en dehors du livre, que la lettre devient esprit. L'écueil du salon littéraire c'est la folie du dernier livre, de la dernière théorie, si bien illustrée par Molière dans les *Précieuses ridicules*. C'est une société raffinée, polie, mais pour rien.

[...]

La pensée est en soi et l'on voudrait n'être jamais chez soi. Il reste, en effet, bien peu de temps et de force pour travailler et aimer, lorsqu'on a tout donné à la contrefaçon de la réflexion et de l'amour. Bien peu de temps pour le recueillement puisqu'il faut briller sans cesse. Tout est superficiel, tout a été coupé à la racine. Et c'est au nom de l'esprit que l'on vit ce néant de vie.

[...]

De même que la présence de la pensée a pu engendrer l'absence de la cravate, on voudrait qu'en supprimant celle-ci on puisse faire apparaître celle-là.

---

<sup>237</sup> Jacques Lavigne, *L'inquiétude humaine*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1953, pages 30 et 31.

[...]

Pour résumer, disons que l'agitation a remplacé l'inquiétude ; le déplacement extérieur, le progrès intérieur. Il n'y a pas de sentiment d'insuffisance ici, mais aussi il n'y a pas d'homme. »<sup>238</sup>

La philosophie ne serait pas, elle non plus, à l'abri de ces pièges de l'évasion lorsqu'elle n'est plus porteuse de ses questionnements vitaux. C'est le cas lorsqu'elle se réfugie dans des systèmes où les questionnements s'oublient une fois le système construit, où il n'y a apparemment plus « d'insuffisances », ou d'inquiétude, ne laissant plus qu'à associer les réponses à l'intérieur d'un système de pensée. Dans un tel cas, on « substitue à une philosophie authentique un enchaînement d'idées »<sup>239</sup>. C'est aussi un risque lorsque la philosophie, plutôt que de chercher la Vérité (comme son étymologie et la vie de Socrate l'indiquent), prétend définir et « être » elle-même la vérité.

## *C2) Autre variante de « parasitage des esprits » ; détournement de temps*

Pour être certain de ne pas passer d'une diversion à un nouveau mirage, Lavigne met en garde de ne pas simplement transférer l'espoir d'échapper à l'inquiétude en basculant dans une illusion de rédemption politique des masses. Les masses apparaissent avec le capitalisme et, pour Lavigne qui se réfère à cet égard à Joseph Folliet<sup>240</sup>, elles ne désignent pas que la classe sociale du prolétariat, puisque « toutes les classes de la société ont quelque chose de massif »<sup>241</sup>. Chaque classe sociale peut avoir quelque chose de massif. Cela peut se forger tout autant par un travail demandant peu d'initiatives en étant néanmoins suffisamment demandant pour ne pas laisser de place à la réflexion ; comme cela peut se forger tout autant par la précarité qui mobilise l'attention continue dans le présent ou vers le prochain projet ; ou cela peut se forger tout autant par les médias orientant le sujet du jour ; ou se forger tout autant par les organismes subventionnaires qui infléchissent sur les sujets de recherche à mettre de l'avant ; ou tout autant par les modèles et formes de publication valorisés ; comme cela peut se forger tout autant par une production et diffusion de l'information qui doit se faire de plus en plus rapidement

<sup>238</sup> Jacques Lavigne, *L'Inquiétude humaine*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1953, pages 30 et 31.

<sup>239</sup> Jacques Lavigne, *L'Inquiétude humaine*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1953, page 32.

<sup>240</sup> Joseph Follet, « L'avènement des masses et les révolutions du XXe siècle », *Les semaines sociales de France*, 34<sup>e</sup> session, Paris, 1947.

<sup>241</sup> Jacques Lavigne, *L'Inquiétude humaine*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1953, page 33.

au détriment du recul et de la méditation ; de même que tout ce qui peut faire en sorte que l'être humain puisse se retrouver dans un état où :

« Vide de pensée et rempli du désir d'être ailleurs, il est une proie facile pour la publicité qui lui offre quelques heures de rêves pour quelques sous. »<sup>242</sup>

En disant cela, Lavigne n'insinue pas que la masse serait nécessairement sans instruction. Aussi précise-t-il que :

« Sans doute, la masse n'est pas nécessairement ignorante. Dans plusieurs pays l'école est gratuite et obligatoire. Cependant, l'instruction n'est qu'un moyen de penser, ce n'est pas la pensée. Tout le monde sait lire, mais que lit-on ? L'instruction généralisée attend un esprit »<sup>243</sup>.

Bien que les masses puissent avoir des goûts et intérêts divers, ce qui en est le point névralgique, c'est un rapport au temps toujours embrigadé par le présent, ne laissant pas de place à l'inquiétude pouvant, elle, conduire à réfléchir sur l'identité profonde de sa propre vie.

Ainsi, ajoute Jacques Lavigne :

« Notre monde mécanisé ne prévoit aucun moment pour la réflexion. La vitesse a supprimé le temps. Il ne reste aucun intervalle, aucun vide où nous puissions introduire notre initiative, nos créations, notre substance. Il n'y a plus de distance entre le désir et sa satisfaction. L'extérieur nous tient continuellement en haleine, il nous possède, il nous mène. Rien ne nous oblige à demeurer en nous, à attendre, et, dans cette attente, à penser, à approfondir nos désirs, à les dépasser. Il n'y a plus de temps qui soit à nous, rien qu'à nous, où il nous serait possible de connaître l'inquiétude et l'espoir.

Pour que l'inquiétude naisse en nous, il faut que la pensée du passé et celle de l'avenir soient contenues dans notre expérience du présent. Par la pensée du passé, nous apprenons que rien ne demeure de toute cette vie sensible si ce n'est l'esprit qui s'y incarne ; et par celle de l'avenir, qu'il nous faut nous faire nous-mêmes en cherchant notre fin au-delà du sensible.

Mais l'homme d'aujourd'hui ne fait que passer d'un présent à un autre. Il vit dans l'instant de la sensation. Il oublie le passé dans l'avenir qu'il supprime. Le passé est

---

<sup>242</sup> Jacques Lavigne, *L'inquiétude humaine*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1953, page 33.

<sup>243</sup> Jacques Lavigne, *L'inquiétude humaine*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1953, page 34.

mort dès qu'il a cessé d'être un idéal à méditer; l'avenir, dès qu'il n'est plus un idéal à réaliser. Quand il n'y a plus de terre, de maison, de famille, de traditions, de religion, il n'y a plus de passé, plus de durée, plus de fidélité. Le passé qui reste n'est que l'acte de décès de ce qui n'est plus et la condamnation à mort de ce qui sera. Il vaut mieux l'oublier même au prix de la vie personnelle.

L'homme de la masse est incapable de prévoir son lendemain parce qu'il réussit à peine à gagner sa subsistance quotidienne et il remet volontiers à l'État, qui la sollicite, la charge de sa sécurité. Et comme rien ne le force plus à penser à l'avenir, celui-ci a bien vite fait de ne plus exister pour lui. Cet homme est radicalement aliéné. Il incarne la misère de l'humanité abandonnée à elle-même, à son égoïsme.

On parle beaucoup, de nos jours, de l'avènement des masses. Non sans raison. C'est la première fois dans l'histoire qu'elles connaissent autant de cohésion et de puissance. Elles prennent de plus en plus conscience de leur force, et s'organisent en associations gigantesques. Les politiciens, les journalistes, les éditeurs le savent bien [eux] qui cherchent à les séduire par tous les moyens. Pour s'assurer la gloire et la puissance, pour être en tête, il faut savoir suivre cette masse et non la précéder, se laisser pousser par elle au lieu de la conduire. C'est à ce prix qu'elle consent à porter quelqu'un au pouvoir et à l'y maintenir. Et voilà le danger.

[...]

[...] interpréter l'avènement des masses comme l'arrivée d'un rédempteur, c'est vouer le monde à la médiocrité. La masse ne vient pas sauver le monde, mais supplier qu'on la sauve, qu'on l'aide à retrouver sa valeur humaine dont on l'a trop longtemps privée pour qu'elle n'en ait perdu le sens. Seule une élite pourra accomplir cette œuvre de salut. Mais on ne réussira à former cette élite que si l'on peut lui apporter une conception de la vie, une philosophie de l'être et du bien. Une philosophie qui saura arracher l'homme à ses divertissements, à son dilettantisme, pour le livrer à lui-même et à l'inquiétude. C'est à ce prix seulement que l'on obtiendra la libération, même matérielle, de la masse »<sup>244</sup>.

---

<sup>244</sup> Jacques Lavigne, *L'inquiétude humaine*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1953, pages 35 et 36.

Ce qui est dit là de la masse ne doit cependant pas être entendu comme l'affirmation d'une supériorité des intellectuels sur la masse. Ce serait oublier trop rapidement que les intellectuels peuvent aussi former une masse. Et ce serait oublier bien vite le risque que Jacques Lavigne signale à propos des « parasites de l'esprit » dont il a été question. Sans compter que Lavigne prend le soin de souligner<sup>245</sup> que les intellectuels ne sont précisément pas sans responsabilité dans le type d'instruction qui s'implante avec le capitalisme. Car, la « neutralité de l'école », qui s'impose en proportion avec le développement du capitalisme, est à double tranchant. Si l'on peut comprendre aisément les justifications pour une neutralité de l'école, en contrepartie si la neutralité n'affecte pas, elle s'incarne alors dans une transmission de l'indifférence, et cette manière d'incarner la neutralité n'est alors pas davantage propice à (r)éveiller l'inquiétude pouvant conduire à prendre conscience de la valeur de cette inquiétude humaine. Dans un tel cas, la « neutralité » n'est alors pas « neutre », elle ne fait que préparer l'individu à l'adaptabilité requise par le système de masse en place.

Bref, pour Lavigne, autant les intellectuels qui mépriseraient la masse que la masse qui se nourrirait d'antiintellectualisme ne seraient, comme les bourgeois et le prolétariat lorsqu'ils ne font que se mépriser, pas très différents dans leur psychologie : ils demeureraient centrés sur leurs intérêts et désirs, sans vraiment s'élever au devenir de l'humanité.

### La science, l'art et la société : tentatives de dépassement de « l'inachèvement » avec leurs apports et limites

Cela dit, Lavigne considère trois domaines (sains) qui permettent de tendre au dépassement de notre « inachèvement » jusqu'à un certain point, sans toutefois pouvoir répondre entièrement à l'inquiétude humaine. Ils apportent donc quelque chose de positif, tout en ne pouvant pas pour autant régler l'affrontement de l'inquiétude humaine. Il s'agit des domaines de la science, de l'art, et de la société.

#### 1) La science (face à l'inquiétude humaine)

La science nous environne, elle est partie prenante de notre époque. Si, note Jacques Lavigne, tous ne connaissent pas nécessairement les méthodes scientifiques, la science imprègne néanmoins la vie commune à notre époque. D'abord par ses prolongements dans la technique et les technologies. Électricité, ondes, radio, téléphone, automatisation,

---

<sup>245</sup> Jacques Lavigne, *L'inquiétude humaine*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1953, page 34.

centres médicaux, etc., elle est partout autour de nous – et ce constat que faisait Jacques Lavigne en 1953 n'est, évidemment, que d'autant plus prononcé aujourd'hui. La science est aussi présente autour de nous par une constellation d'idées qui y font appel : emprunts à la psychologie, à la biologie, à la génétique, à la cybernétique, etc. Diverses activités humaines en développent aussi des usages, et ce, des sports jusqu'à la publicité et la politique. La science est si présente jusque dans le quotidien, qu'elle ne saurait être ignorée dans une réflexion sur l'inquiétude humaine.

Face au sentiment d'inquiétude qui naît de la prise de conscience de notre incomplétude, de notre inachèvement, faire œuvre de science peut fournir à l'être humain un objectif pour se dépasser soi-même et réaliser « plus que soi » – et donc, dans une certaine mesure, tendre vers un objectif nous « transcendant », dépassant notre propre personne. Fondamentalement, la science peut accroître deux pans des aspirations à la liberté : d'une part, tendre à nous libérer de l'ombrage des mystères grâce à ses connaissances qui apportent des éclairages nouveaux ; d'autre part, tendre à nous libérer grâce à ses connaissances matérielles, surtout avec ses prolongements dans les techniques, machines et technologies qui peuvent nous faciliter la vie – à commencer par l'exécution des tâches les moins gratifiantes.

Jacques Lavigne reconnaît donc que face à notre propre inquiétude d'inachèvement, la science est un lieu où nous pouvons nous dépasser nous-mêmes et œuvrer à quelque chose nous transcendant (tout autant que l'art et la société dont il sera question plus loin). Et si l'on ne fait pas soi-même de la science, il y a néanmoins quelque chose d'analogue pouvant en être tiré en nous y intéressant. Cela dit, la science ne peut pas faire taire l'inquiétude humaine, dans la mesure où, si elle offre une prise sur la réalité et en offre des représentations qui tentent de se déprendre de nos subjectivités, elle ne peut pas prétendre englober la totalité de la réalité. Reconnaître ses limites n'est pas la dénigrer. D'abord, et Jacques Lavigne n'est pas le seul ni le premier à le relever, au nom de la science il ne faut pas tomber dans le scientisme. Le scientisme, ce n'est pas la science, mais la *croyance* selon laquelle la science pourrait (si ce n'est pas aujourd'hui, au moins éventuellement) répondre à toutes nos questions, y compris celles qui impliquent des valeurs. Or, la science doit s'en tenir aux faits et n'a par principe pas les outils pour statuer sur les valeurs – tout comme elle doit faire preuve d'une grande réserve méthodologique dans ses jugements d'interprétation. Bien sûr, sur une question de choix social ou d'éthique, il n'est pas interdit qu'entrent dans nos considérations des faits et des données provenant des sciences, lorsque cela est pertinent. Ce serait d'ailleurs une étrange manière de se réclamer d'un esprit critique que de se l'interdire, lorsque cela s'avère pertinent. En revanche, on sombre dans le scientisme lorsqu'on laisse entendre que ces faits imposeraient à eux seuls une conclusion de valeur, en masquant ce que le raisonnement

implique aussi lui-même comme jugements de valeur et d'interprétation, puisqu'on ne peut pas déterminer ce qui *devrait* être – souhaitable, valorisé – à partir de ce qui *est*. Qui plus est, pour Jacques Lavigne c'est aussi du scientisme lorsque pour donner un caractère absolu à la science, certains extrapolent un déterminisme radical ou un relativisme radical<sup>246</sup> – ce qui, pour lui, relève de similaires raccourcis (d'ailleurs, comme nous l'avons vu avec le paradoxe pour les sciences du comportement, l'une comme l'autre des positions absolues rendent la science impossible<sup>247</sup>).

On dit parfois que la science est un domaine distinct des valeurs, de la philosophie, des idéaux politiques, de la religion, etc. Cependant, s'il n'est pas faux de le dire, la pensée de Jacques Lavigne à cet égard demeure très nuancée. Aussi, note-t-il :

« on se contente, aujourd'hui, d'affirmer qu'il ne s'agit pas du même ordre de connaissance. Ce qui n'est pas faux. Cependant, parce qu'on en reste à une séparation pure et simple, on recueille une philosophie qui n'atteint jamais les choses et une science qui n'aboutit jamais à l'être »<sup>248</sup>.

Tout en ajoutant :

« D'ailleurs, quelle philosophie de l'homme, de la société, de la nature pourrait nous satisfaire qui ignorerait tout de la réflexion scientifique ? Notre vie cherche sa voie à travers la réalité tout entière. Or le réel nous est fourni à la fois par le sens commun et la recherche scientifique. Le point de départ de la réflexion philosophique a toujours été l'existence, et de celle-ci l'homme acquiert, par la science positive, des renseignements toujours plus nombreux et plus précis. C'est pourquoi, pour apprécier la valeur de la science, il ne faut pas se placer à l'extérieur, mais à l'intérieur. L'intégrer à notre vie en découvrant le moment où elle réclame qu'on la dépasse »<sup>249</sup>.

À cet égard, Jacques Lavigne se montre lui-même exemplaire de cette attitude, puisque tout au cours de ses réflexions dans *L'Inquiétude humaine*, il n'hésite pas à considérer les résultats de diverses sciences pour en tirer des liens lorsque cela s'avère pertinent, sans pour autant être à la remorque des sciences.

Par ailleurs, et cette fois, il s'agit d'une contrepartie sur le versant des valeurs, de l'éthique ou des choix et idéaux sociaux, puisque la science ne peut pas se délimiter elle-même, non seulement elle doit faire appel à l'épistémologie et aux philosophies des sciences, mais il

<sup>246</sup> Jacques Lavigne, *L'Inquiétude humaine*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1953, pages 113 à 121.

<sup>247</sup> Revoir à ce sujet ledit paradoxe, dans le chapitre sur les notions de base.

<sup>248</sup> Jacques Lavigne, *L'Inquiétude humaine*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1953, page 126.

<sup>249</sup> Jacques Lavigne, *L'Inquiétude humaine*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1953, pages 120 et 121.

faut aussi veiller à ses encadrements et aux limites que nous voulons y poser. C'est non seulement le cas entre autres avec les questions d'éthique à l'égard des nouvelles technologies ou les questions de bioéthique, mais cela peut même renouveler le questionnement de ce qui doit constituer la mesure de notre humanité, comme le laissent entrevoir les idéologies posthumanistes et transhumanistes étant donné l'ampleur anthropologique des questions et potentiels bouleversements qu'elles peuvent impliquer.

## 2) L'art (face à l'inquiétude humaine)

En abordant l'art, Jacques Lavigne ne développe pas une esthétique ni une philosophie de l'art. Sa perspective consiste, ici aussi, à dégager le rôle que peut tenir l'art face à l'inquiétude humaine. Tout comme la science, l'art est un lieu où nous pouvons participer à une œuvre qui nous dépasse, qui tend à surpasser notre inachèvement. À cet égard, l'art procèdera en quelque sorte en sens inverse de la science. Alors que la science cherche à représenter la réalité de la manière la plus objective possible, laissant alors tout ce qu'il y a d'intime, de subjectif et de contingent le plus possible à l'extérieur de ses schématisations, c'est ce que cherche à exemplifier l'art. Les sensations, les émotions, les contingences, l'intime, le subjectif, tout cela est cependant si particulier dans ce qu'il a de chaque fois unique, que s'il ne s'agissait que d'en faire le décalque, il n'y aurait pas vraiment d'art, puisque ce décalque ne serait rien de plus qu'un quotidien déroulé à l'infini. Si l'art part du singulier, du contingent, des sensations et perceptions, c'est pour tenter d'en faire des exemplifications, des symboles transcendant le parcours unique de leur origine – et rayonnant de sens par-delà le contexte d'émergence. C'est par exemple ce qui fait qu'un tableau de Paul Cézanne peut encore aiguïser notre regard, même si nous ne sommes pas à Aix-en-Provence au même moment que lui, ni le avec un profil personnel analogue au sien. Aussi, Lavigne écrit que :

« la littérature n'est ni la vie, ni mieux que la vie : elle est une pensée sur elle, rendue par des éléments qui lui sont empruntés. »<sup>250</sup>

De même qu'il dira à propos de la peinture qu'elle :

« nous fait retrouver la jeunesse de notre regard et de notre sensibilité. En somme, elle dégage la sensation de l'utilité et, la livrant à elle-même, elle la donne tout entière à l'esprit. »<sup>251</sup>

En intensifiant et en aiguïnant notre conscience de la vie, des sentiments, des comportements, du sens ou de l'absurdité, ou encore en rendant visible une idée, l'art

<sup>250</sup> Jacques Lavigne, *L'inquiétude humaine*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1953, page 160.

<sup>251</sup> Jacques Lavigne, *L'inquiétude humaine*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1953, pages 156 et 157.

offre (tout comme la science) un lieu où nous pouvons œuvrer à dépasser l'inachèvement individuel que l'inquiétude humaine nous révèle. Et là aussi, même si nous ne pratiquons pas nous-mêmes un art, nous pouvons retirer un bénéfice de ces « dépassements » en nous intéressant aux arts (musique, peinture, etc.). C'est pourquoi selon Lavigne l'histoire nous permet de constater qu'il n'y a pas de civilisation, pas de sortie de la barbarie, sans art. À cet égard, l'art « éduque la sensibilité et sensibilise la pensée »<sup>252</sup>.

L'art apparaît donc comme une œuvre cruciale pour Lavigne, tout comme la science. Mais tout comme la science, l'art ne peut pas abolir l'inquiétude humaine, car l'art ne peut pas achever la science en totalisant la réalité. De plus :

« de même qu'on ne peut pas dire que la littérature, et en particulier le roman, répond à l'inquiétude de l'âme, mais plutôt qu'elle en intensifie la conscience en en multipliant les aspects, de même on ne peut point soutenir de l'art en général qu'il est une valeur suprême, mais plutôt qu'il nous presse d'en découvrir une »<sup>253</sup>.

### 3) La « société » (face à l'inquiétude humaine)

Notre existence personnelle est intimement liée à la société. Et ce, qu'on accepte volontiers cette société, qu'on veuille la changer, ou même que l'on tente de s'en distancier ou de l'ignorer. Même lorsqu'une personne veut être individualiste autant qu'elle le peut, il n'en reste pas moins que la personne et la société sont mutuellement pétries : par l'école, par l'économie, par la langue, par diverses institutions, par le travail, par les reconnaissances comme par les contraintes, les frustrations ou même l'ostracisme. Lorsque les choses vont plutôt bien pour nous, nous pouvons le perdre de vue ou ne pas le voir. Mais tout ne va pas toujours pour le mieux dans le meilleur des mondes, et le souci face aux fragilités du monde commun peut nous amener à nous questionner sur le sens de la société et sur ce que nous pouvons y apporter. La société contribue à « former » les personnes, mais ce sont aussi les personnes qui instituent la société. Nous y sommes et nous en sommes. Nous pouvons nous y investir avec une portée qui n'est pas négligeable, puisque d'une certaine manière la société incarne l'un des visages de l'Humanité. Si bien qu'il n'est pas étonnant que Jacques Lavigne considère que la société est une œuvre où nous pouvons nous investir dans des finalités qui nous transcendent et touchent à un idéal d'humanité.

<sup>252</sup> Jacques Lavigne, *L'inquiétude humaine*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1953, page 150.

<sup>253</sup> Jacques Lavigne, *L'inquiétude humaine*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1953, page 166.

Nous pouvons nous engager dans un tel idéal de diverses manières : par *le* politique au sens large comme *la* politique au sens restreint, par des collectifs syndicaux ou patronaux, avec des ONG, par des écrits de divers types (pamphlétaires, journalistiques, historiques, philosophiques, etc.), par des gestes qui nous engagent pour diverses causes (environnement, droits civiques, animaux, équité pour toutes sortes de sujets, etc.), etc. Il y a une multitude de voies pour tenter de donner *sens* à notre activité individuelle en la mettant au service de plus englobant que nous :

« Certains faits sociaux s'offrent à nous comme un prolongement de notre moi et comme la promesse de son épanouissement. Telles sont en particulier l'institution, la classe, la nation. À l'intérieur de ces groupements, notre conscience propre s'enrichit d'une conscience collective, notre moi, d'un « nous » qui le dépasse, le commande et l'achève »<sup>254</sup>.

Comme la science et l'art, la société est une œuvre où nous pouvons nous investir pour tenter de surmonter l'inquiétude de notre inachèvement. Elle peut même sembler représenter une totalité, d'autant qu'elle inclue les autres œuvres que sont la science et l'art<sup>255</sup>. Mais encore ici, Jacques Lavigne considère que si la société vaut que l'on s'y investisse, elle ne peut tout de même pas constituer la totalité englobante de la réalité.

Elle ne peut pas être un absolu, car elle est elle-même le lieu de tensions perpétuelles. Ce n'est pas que Lavigne est réfractaire à l'idée que tout cela puisse avoir un sens, mais parce qu'il considère que l'humanité en elle-même est un projet toujours inachevé. Face à l'histoire et au devenir des sociétés, les considérations de Lavigne s'entremêlent sur (au moins) deux strates qui se superposent : les tensions inhérentes à toutes sociétés, ainsi que les limites de l'histoire qui est elle-même ouverte au devenir.

Pour ce qui est des tensions, on peut aisément remarquer que si les sociétés peuvent engendrer un ordre et de l'harmonie, elles sont tout autant le lieu de tensions et de conflits<sup>256</sup> entre des mentalités, des visions du monde, des identités et des intérêts. Or, remarque Jacques Lavigne, lorsqu'on veut expliquer cela par un manque d'éducation des êtres humains, on balaye trop rapidement l'affaire sans penser à la complexité des

---

<sup>254</sup> Jacques Lavigne, *L'inquiétude humaine*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1953, page 171.

<sup>255</sup> Jacques Lavigne, *L'inquiétude humaine*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1953, page 197.

<sup>256</sup> Jacques Lavigne, *L'inquiétude humaine*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1953, page 173.

sociétés. La société peut toujours fournir à l'égoïsme « mille occasions de renaître »<sup>257</sup>, affirme-t-il, puisque la société est :

« un devenir et, par conséquent, un objet inachevé qui se prête à des interprétations multiples. En elle il y a des choses qui vont mourir et d'autres qui s'annoncent. Mais les hommes ne s'entendent pas sur ce qu'il faut abandonner, conserver ou inventer. S'ils suivent la même route leurs marches n'ont pas le même rythme. C'est pourquoi leurs perspectives sont toujours différentes. L'âge, l'intérêt, la fonction, la classe sont autant de facteurs qui font varier en chacun la signification du devenir social »<sup>258</sup>.

De ces multiples tensions et conflits, on peut par ailleurs entrevoir que la société oscille aussi « entre deux tendances dont l'une veut tout absorber dans le collectif et l'autre dans l'individuel »<sup>259</sup>. Encore là, les tensions et conflits ne sauraient être balayés sur la simple base d'une « pédagogie » à faire. À cet égard, Lavigne considère que si « la doctrine du bien commun prétend concilier ces oppositions »<sup>260</sup>, c'est négliger que :

« dans la pratique c'est l'autorité qui définit le bien commun. Or, la définition qu'elle en donne et les conséquences qu'elle en tire dépendent entièrement de l'idée qu'elle se fait de la personne »<sup>261</sup>.

Pour utiliser des termes politiques plus contemporains, on pourrait dire que Lavigne ne considère pas que ces conflits soient simplement l'affaire d'un « arbitrage rationnel » des intérêts à opérer ni une question de simple « gouvernance » qui se ferait à la lumière d'une vérité validée par un règne d'experts. Non pas que ces tensions et conflits ne puissent pas se tenir de manière civilisée, mais simplement que les mots ne doivent pas faire perdre de vue que nous ne sommes alors pas sur le terrain de la vérité indubitable, mais sur celui du politique – lieu sans conteste de confrontation entre diverses visions du monde.

De surcroît, il faut considérer l'histoire dans laquelle se fait la société. Si l'on devait s'en tenir seulement qu'à l'individu et la société, on perdrait de vue la dignité humaine. C'est pourquoi Jacques Lavigne note que :

« s'il n'y a que la société et l'individu et rien au-dessus, c'est la dignité humaine qui est en danger. En fait, il y a toujours une culture qui réunit les hommes entre eux : des règles, des coutumes, des symboles. Sorokin remarque justement que la réalité

<sup>257</sup> Jacques Lavigne, *L'Inquiétude humaine*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1953, page 173.

<sup>258</sup> Jacques Lavigne, *L'Inquiétude humaine*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1953, page 173.

<sup>259</sup> Jacques Lavigne, *L'Inquiétude humaine*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1953, page 179.

<sup>260</sup> Jacques Lavigne, *L'Inquiétude humaine*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1953, page 179.

<sup>261</sup> Jacques Lavigne, *L'Inquiétude humaine*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1953, page 179.

humaine est comme une trinité : la personne, la société et la culture. Si l'on supprime un de ces termes, c'est l'homme qui devient impossible. Mais si rien ne dépasse l'individu et la société, la culture elle-même n'est plus que le résultat de l'histoire et de l'interaction des hommes ; le droit, la politique et l'économique se posent comme des disciplines indépendantes et absolues ; on sombre, alors, dans la tyrannie de la force ou l'anarchie des égoïsmes »<sup>262</sup>.

Or, dans cette culture/société, se pose justement la constante interaction entre ces trois éléments. C'est pourquoi il vaut la peine de relever que lorsque Jacques Lavigne considère le libéralisme et le communisme comme des exemples d'idéologies qui opposent leurs tensions (*L'Inquiétude humaine* a été publiée en 1953), il relève que si ces idéologies partagent une vision matérialiste, elles opèrent surtout comme des systèmes symboliques<sup>263</sup>. Si de leur côté le communisme et le socialisme ont en principe valorisé une internationalisation ou un dépassement des frontières, pour se concrétiser, ils n'ont pas été conséquents en exaltant les cadres qu'ils voulaient surmonter<sup>264</sup>. Si vraiment il faut choisir, Jacques Lavigne opte pour le libéralisme, qui au moins laisse plus de place à la liberté. Mais le libéralisme est aussi pris dans un horizon historique qui dépasse et transforme sa symbolique d'émancipation. À titre d'illustration, déjà en 1953 Jacques Lavigne notait que :

« Le droit de propriété et la liberté de travail, proclamés par la révolution de 89 [1889], ne prévoyaient pas la société anonyme du grand capitalisme et n'ont pas été définis pour livrer l'ouvrier à l'exploitation du patron ou pour instituer un monopole abusif des moyens de production. La masse ouvrière et la grande industrie n'existaient pas encore. Ces principes furent adoptés en réaction contre le droit seigneurial de subordination et la tyrannie des corporations. L'erreur du libéralisme n'a pas été de ne pas connaître l'avenir, mais de le déclarer sans importance parce que les principes de la nature invariable de l'homme étaient enfin

<sup>262</sup> Jacques Lavigne, *L'Inquiétude humaine*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1953, page 176.

<sup>263</sup> « On a dit de ces systèmes qu'ils étaient des matérialismes et, cependant, c'est sous forme de mystiques qu'ils s'affrontent : mystique de la liberté ; mystique de la communion dans l'égalité. Tous les deux, d'ailleurs, empruntent quelque chose à l'esprit. Le capitalisme, c'est un élément spirituel, la liberté, asservi à un idéal purement matériel : le profit comme source de puissance. Le communisme, c'est l'histoire d'une évolution purement matérielle, le progrès technique et économique, qui se croit en mesure de fournir un terme spirituel : l'épanouissement intégral de l'homme. » Cf. Jacques Lavigne, *L'Inquiétude humaine*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1953, page 188.

<sup>264</sup> « Le communisme combat l'idée de patrie et, cependant, il l'exalte en URSS ; s'il se répand en Asie, c'est en se faisant le champion des nationalistes orientaux. Il décrète l'abolition de la famille, mais il la rétablit par des lois spéciales. Il proclame l'égalité et prophétise la disparition de toute autorité et, toutefois, il institue un État puissant et une hiérarchie très différenciée avec des écarts considérables dans l'échelle des rémunérations. » Cf. Jacques Lavigne, *L'Inquiétude humaine*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1953, page 194.

dévoilés : le progrès ne se ferait plus dans le sens de la compréhension, mais dans celui de l'extension »<sup>265</sup>.

Or, l'histoire sur laquelle s'ouvre la société incorpore aussi des éléments en devenir qui ne sont pas le fruit que des actions intentionnelles et des idées, mais aussi d'une multitude de contingences et d'éléments nous dépassant. Lavigne note à propos de cette particularité de l'histoire humaine :

« Nous y voyons que l'ordre et le progrès ont été créés aussi bien avec de la haine, de la lutte et de l'égoïsme qu'avec de la sympathie et de la coopération. La société n'attend pas, pour construire, la conversion des hommes : les folies, les échecs et les chocs font partie de ses matériaux. Elle synthétise les faits que le hasard apporte ; elle édifie une logique avec la fantaisie et les improvisations des libertés ; presque rien de ce qu'elle accomplit n'a été voulu par ceux dont elle a fait ses agents »<sup>266</sup>.

Dans cette mesure, on peut comprendre que pour Lavigne, même si la société constitue une œuvre légitime où s'investir pour dépasser notre inachèvement (individuel), puisqu'elle façonne un visage de l'humanité qui nous dépasse, en même temps elle demeure ouverte sur un devenir dont les mutations de sens échappent aux limites du social et de ce que l'on pense y réaliser. Elle ne peut donc pas satisfaire elle non plus « l'inquiétude humaine » ; et la société ne peut pas prétendre, elle non plus, constituer en elle-même un absolu ni réellement anticiper ses finalités et son propre devenir sur le très long terme.

### Affronter « l'inquiétude humaine » : condition de possibilité

Il y a persistance de l'inachèvement, jusque-là. Chacune des œuvres que sont la science, l'art et la société permet une inscription de la personne dans un horizon plus grand que soi, et chacune de ces œuvres à ses apports dans l'aventure humaine. Il est donc utile de s'y intéresser, à ces domaines que sont la science, l'art et la société. Cependant, aucun de ces domaines ne peut pour autant prétendre constituer un absolu du devenir humain.

---

<sup>265</sup> Jacques Lavigne, *L'inquiétude humaine*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1953, pages 184 et 185.

<sup>266</sup> Jacques Lavigne, *L'inquiétude humaine*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1953, page 186.

Récapitulons pourquoi ces trois domaines, qui méritent que l'on s'y intéresse, ne peuvent néanmoins pas combler l'inachèvement de l'être humain (et donc, ne peuvent pas répondre de manière satisfaisante, entière, à l'inquiétude humaine) :

1) **La science.**

La science transcende notre propre personne, autant pour la personne qui y participe que pour la personne qui s'y intéresse. Néanmoins, elle ne peut pas combler notre inachèvement (et l'inquiétude humaine), notamment parce que :

- La science doit pouvoir évoluer, et elle est donc appelée à potentiellement changer sans que l'on puisse nécessairement prévoir quels seront ses retournements ultérieurs.
- Elle ne peut pas englober la totalité de la réalité, sinon ce n'est plus de la science, mais du scientisme.
- La science ne peut pas fonder le sens ni les valeurs.

2) **L'art.**

L'art transcende notre propre personne, autant pour la personne qui pratique un art (musique, peinture, danse, design, etc.), que pour la personne qui s'y intéresse et développe une connaissance des arts. Mais pour autant, et sans nier ses bénéfiques, l'art ne peut pas combler notre inachèvement (et l'inquiétude humaine), notamment parce que :

- L'art n'achève pas la science en y ajoutant un autre versant.
- Une œuvre d'art ne vient jamais compléter, achever, l'art.
- Une œuvre d'art peut toujours revêtir des significations différentes plus tard, mise en interaction avec d'autres œuvres ou d'autres explorations ultérieures dans le domaine artistique.
- L'art ne livre pas une valeur suprême, mais nous presse davantage à en découvrir une.

3) **La société.**

La société transcende notre propre personne, mais elle ne peut pas combler notre inachèvement (et l'inquiétude humaine), notamment parce que :

- La société est un lieu de tensions perpétuelles entre le collectif et l'individu, ainsi que de tensions entre la liberté et l'égalité, de même qu'entre la vie privée et la vie publique, et ainsi de suite.
- L'histoire (et donc aussi l'histoire des sociétés) n'est pas faite que de ce que ses acteurs veulent ou visent.
- Si la société et le politique se prétendaient constituer un absolu, alors le « bien commun » ne pourrait pas se définir autrement que par l'autorité du politique ou des rapports de force en place

dans la société. Même le « bien commun » se révélerait alors n'être rien d'autre qu'un jeu de pouvoir discriminant les convictions qui en diffèrent.

- La société est aussi un lieu de tensions entre diverses visions du monde.
- La société est un devenir inachevé, se prêtant à des interprétations multiples.

Ainsi, la science, l'art et la société (même combinés) ne permettent pas de faire taire l'inquiétude humaine. Bien que ces domaines représentent un réel quoique relatif dépassement de soi, l'être humain y reste inachevé. Cela n'enlève donc pas, pour Lavigne, l'importance de faire face à l'inquiétude humaine pour s'interroger sur son identité profonde.

À terme, les considérations de Jacques Lavigne développées avec *L'Inquiétude humaine* n'incluent pas une conception anthropologique *de plus* sur ce qui doit être considéré comme l'identité profonde de l'être humain. Ses considérations renvoient plutôt à la nécessité d'affronter cette question. En cela, l'affrontement de l'inquiétude humaine comme condition de possibilité de la maturité invite à évaluer les trois grands axes anthropologiques que nous avons vus. Chacun de ces axes anthropologiques porte en creux une conception de l'identité profonde. Laquelle s'appropriier ? Dans quel axe anthropologique chercher, incluant au besoin d'autres variantes d'un même axe anthropologique ? Quelle identité profonde chercher à s'approprier de manière mature, dans le déroulement de sa propre (et unique) vie ?

Voilà des questions auxquelles renvoient les considérations de Lavigne sur l'origine de « l'inquiétude humaine » en tant que passage obligé du développement de la conscience. C'est à ces questions que renvoient aussi ses considérations sur les pièges que constituent les stratégies de fuite, de même que ses remarques sur les domaines de dépassement à connaître (science, art, société) sans pour autant que ceux-ci puissent eux-mêmes résoudre l'inquiétude. Lavigne a lui-même fait son propre choix face à cela, qui est indiqué par la citation qui clôt son œuvre sur *L'inquiétude humaine*, mais tout en reconnaissant que l'on peut partager ses considérations à propos de l'inquiétude humaine tout en optant pour une tout autre anthropologie (avec la « vision du monde » qui vient avec) que celle qui l'a rejoint.

Il est donc utile d'exercer pour soi-même son discernement des options d'identité profonde de l'être humain autour des trois grands axes anthropologiques :

- A) *soit une position anthropologique dans l'axe du théisme/monothéisme telle que l'anthropologie chrétienne*, en assumant ses implications – y compris ce que cela implique comme « authenticité » à son identité profonde, ainsi que ce que cela implique comme « vision du monde » ;
- B) *soit une position anthropologique dans l'axe athée/agnostique avec un accent sur les déterminations (déterminisme) de l'être humain telle que l'anthropologie nietzschéenne* (ou une variante, par exemple avec Freud), en assumant ses implications – y compris ce que cela implique comme « authenticité » à son identité profonde, ainsi que ce que cela implique comme « vision du monde » ;
- C) *soit une position anthropologique dans l'axe athée/agnostique avec un accent sur la liberté ontologique de l'être humain telle que l'anthropologie sartrienne* (ou une variante, par exemple avec Simone de Beauvoir), en assumant ses implications – y compris ce que cela implique comme « authenticité » à son identité profonde, ainsi que ce que cela implique comme « vision du monde ».

## MÉDIAGRAPHIE SUR JACQUES LAVIGNE

LAVIGNE, Jacques, *L'Inquiétude humaine*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1953, 230 pages. La numérisation de l'original est disponible (gratuitement) en ligne à cette adresse : [https://philosophie.cegeptr.qc.ca/wp-content/documents/Inquietude\\_humaine.pdf](https://philosophie.cegeptr.qc.ca/wp-content/documents/Inquietude_humaine.pdf)

## QUESTIONS DE RÉVISION

- 1) Pour aborder ce qui fait l'humanité de l'être humain, il y a deux grandes orientations : les approches théistes et les approches non théistes. Définissez en quoi consistent les particularités de chacune de ces deux approches.
- 2) Après avoir défini les termes, expliquez brièvement pourquoi les approches *déistes* et *agnostiques* sont dans le même type d'approche (avec les mêmes particularités globales) que les approches *athées*.
- 3) Toutes les conceptions de l'être humain doivent considérer deux composantes en apparence contradictoires : une liberté ontologique (libre arbitre) et une forme de déterminisme (ou, dans le théisme, une souveraineté de Dieu). Cela engendre cependant un paradoxe. **Expliquez en quoi les notions de déterminisme et de liberté ontologique font apparaître un paradoxe pour les sciences du comportement humain.** Pour préciser en quoi consiste ce paradoxe :
  - A) expliquez brièvement en quoi consiste la liberté ontologique et en quoi consiste le déterminisme (ce que l'on entend par chacune de ces notions) ;
  - B) puis expliquez pourquoi d'un point de vue logique la liberté ontologique et le déterminisme semblent s'exclure ;
  - C) et enfin, expliquez le paradoxe que ces deux notions posent quant à la validité des sciences du comportement humain (pour ce faire, identifiez les deux conditions de base des sciences, et précisez pourquoi cela pose un paradoxe pour la compréhension de l'être humain comme étant libre ontologiquement ou déterminé).
- 4) Selon l'anthropologie chrétienne, il y a une distinction fondamentale entre « ce qui est » et « ce qui devrait être » dans l'orientation de la nature humaine. Expliquez en quoi consistent ces deux couches/aspects dans cette conception de l'être humain.
- 5) Expliquez en quoi consistent les caractéristiques anthropologiques saines (humanisantes) selon la conception de l'être humain créé en image de Dieu :
  - En ce qui a trait à la dignité humaine.
  - En ce qui a trait à la capacité à raisonner et à exercer sa créativité.
  - En ce qui a trait au besoin d'une relation « verticales ».
  - En ce qui a trait aux relations « horizontales ».
  - En ce qui a trait à l'environnement et aux animaux.

- En ce qui a trait au don (de soi) pour les autres.
- 6) À l'inverse, expliquez en quoi consistent les caractéristiques anthropologiques malsaines (déshumanisantes) selon la conception de l'être humain héritant d'une « nature humaine corrompue » avec une altération de la manière de vivre « l'image de Dieu » :
- En ce qui a trait à la dignité humaine.
  - En ce qui a trait à la capacité à raisonner et à exercer sa créativité.
  - En ce qui a trait au besoin d'une relation « verticales ».
  - En ce qui a trait aux relations « horizontales ».
  - En ce qui a trait à l'environnement et aux animaux.
  - En ce qui a trait au don (de soi) pour les autres.
- 7) Expliquez pourquoi le raisonnement qui suit est faux :  
« Selon l'anthropologie chrétienne, une personne doit chercher à vivre de la manière la plus exemplaire possible, afin de devenir respectable et d'ainsi acquérir sa dignité humaine. »
- 8) Définissez en quoi consiste le « cœur » selon l'anthropologie chrétienne, puis expliquez comment devenir « qui l'on est » selon cette anthropologie.
- 9) Expliquez pourquoi le « fondement interne » de l'anthropologie chrétienne implique que cette anthropologie ne se présente pas simplement comme une question de « croyance », mais qu'elle se présente aussi dans le cadre du registre des jugements de faits (à tort ou à raison) liés à un événement historique.
- 10) En ce qui a trait au « fondement externe » de l'anthropologie chrétienne, expliquez en quoi consiste le « trilemme classique ».
- 11) Le nihilisme est d'abord affectif. Dites en quoi consiste (globalement) le sentiment du nihilisme.
- 12) Expliquez quelle est la condition de possibilité pour que le sentiment du nihilisme prenne de l'expansion. Ou en d'autres termes, qu'est-ce que le sentiment du nihilisme révèle ?
- 13) Dites pourquoi on peut affirmer que le nihilisme incomplet (inachevé) contient deux sentiments contradictoires par rapport à l'absurdité, lorsque l'on met en contraste le ressenti général et le ressenti au quotidien (par exemple, face aux valeurs ou face à ce qui semble avoir « de l'allure » ou pas).

- 14) Le nihilisme incomplet peut rester à l'état de la « pensée magique », ou chercher un fondement aux valeurs qui ne fasse pas intervenir Dieu. Expliquer pourquoi selon Nietzsche une telle recherche est alors vouée à l'échec avec des attentes qui ne pourront pas être remplies, et précisez pourquoi Nietzsche qualifie toutes les tentatives de ce genre « d'idolâtrie ».
- 15) Expliquez en quoi consiste le nihilisme complet vécu de manière passive (la résignation) et pourquoi cela demeure contradictoire.
- 16) Expliquez en quoi consiste le nihilisme complet vécu de manière active (la révolte) et pourquoi cela peut ultimement se retourner contre soi. En l'expliquant, précisez aussi pourquoi il reste une contradiction entre ce qui suscite les émotions ressenties par le nihiliste, et ce contre quoi le nihiliste actif s'oppose (ou en d'autres termes, précisez pourquoi ce que ce nihiliste rejette se trouve aussi inévitablement en lui-même).
- 17) Identifiez quelles sont les deux grandes options pour échapper à l'engrenage du nihilisme (selon ce qui découle de la perspective de Nietzsche sur le nihilisme).
- 18) Définissez en quoi consiste les « forces vitales » dans l'anthropologie nietzschéenne.
- 19) Dites pourquoi « notre volonté » comme « nos libres choix » apparaissent illusoire dans l'anthropologie nietzschéenne.
- 20) Expliquez en quoi consiste « l'être humain du ressentiment » selon Nietzsche.
- 21) Par contraste, dites en quoi consiste « le surhumain » selon Nietzsche.
- 22) Expliquez pourquoi dans l'anthropologie athée déterministe de Nietzsche, il n'y a pas véritablement de responsabilité humaine.
- 23) Expliquez brièvement pourquoi Sartre, même s'il partage avec Nietzsche la position athée et le constat que sans Dieu il ne peut pas y avoir de véritable fondement (universel) aux valeurs, il prend comme point de départ à son anthropologie l'affirmation forte d'une liberté ontologique. Ou en d'autres termes, qu'est-ce que Sartre veut ainsi restaurer (par rapport à l'anthropologie athée déterministe).
- 24) Expliquez pourquoi, selon Sartre, il faut nécessairement tenir compte des cinq types de « contraintes » (la facticité) qu'il identifie, en même temps que tout cela n'enlève pas (selon lui) la liberté ontologique.
- 25) Expliquez quelles sont les trois manières d'être de « mauvaise foi », selon Sartre.

- 26) Expliquez (A) pourquoi dans la conception de Sartre il faut chercher à être authentique (chercher à assumer sa liberté dans la définition de son identité), puis (B) expliquez pourquoi cette authenticité est impossible à réaliser, c'est-à-dire pourquoi il est impossible de ne pas tomber dans l'une ou l'autre des manières d'être coupable de « mauvaise foi » selon cette anthropologie.
- 27) L'anthropologie athée avec liberté ontologique conduit Sartre à admettre ultimement que deux grands types d'attitudes fondamentales : l'attitude qui tend vers le masochisme (aimer par volonté d'être aimé) et l'attitude qui tend vers le sadisme (l'indifférence aux autres, ainsi que la considération des autres en fonction des désirs qui les impliquent). Expliquez pourquoi c'est sa conception d'une libre définition perpétuelle de l'identité, qui le conduit à ne pouvoir considérer que ces deux attitudes fondamentales dans les relations avec les autres.
- 28) Sartre considère que les valeurs ne peuvent pas véritablement être fondées. Les valeurs sont, dans cette perspective, ce qui est valorisé. Malgré ce relativisme, expliquez pourquoi Sartre considère que les choix personnels (de ce qui sera valorisé) ont tout intérêt à ne pas rester que personnels, et qu'au contraire la personne devrait s'engager à « faire valoir » ce qu'elle valorise.
- 29) Jacques Lavigne considère que le rôle du langage dans la constitution de la conscience et notre dévoilement dans le temps font en sorte que l'on est un peu « étranger à nous-mêmes » (que l'on n'est pas transparent à nous-mêmes, même pour comprendre nos propres émotions). Expliquez pourquoi le langage et la temporalité (notre situation dans le temps) soulèvent cette considération.
- 30) Jacques Lavigne examine trois stratégies fréquentes pour fuir « l'inquiétude humaine » (qui ont aussi pour effet d'éviter la possibilité d'entrer dans la maturité). Expliquez en quoi consistent ces trois stratégies d'évitement/fuite.
- 31) Face à une prise de conscience d'un « inachèvement » de l'être humain (de la personne en elle-même), expliquez brièvement quels sont les apports et les limites des trois domaines de « dépassement » suivants : la science, l'art, la société.
- 32) Expliquez pourquoi, à la suite des considérations de Lavigne sur « l'inquiétude humaine », il serait pertinent pour la maturité d'examiner pour soi-même les trois grands axes anthropologiques que sont l'anthropologie monothéiste, l'anthropologie athée avec l'accent sur le déterminisme et l'anthropologie athée avec l'accent sur la liberté ontologique.

## QUESTIONS DE COMPARAISONS ENTRE LES ANTHROPOLOGIES

(Comparaisons entre les conceptions de l'être humain)

1) Comparez la manière d'envisager **la relation de couple** selon l'anthropologie chrétienne (*monothéiste*), selon l'anthropologie nietzschéenne (*déterministe athée*) et selon l'anthropologie sartrienne (*liberté existentialiste athée*).

*Sous-questions :*

- *Quel est l'ultime « point de départ » anthropologique des relations amoureuses, selon chacune des perspectives ?*
- *Comment les relations amoureuses doivent-elles être envisagées (selon chacune des perspectives) ?*
- *Que « visent » les relations ou qu'est-ce que ces relations peuvent produire ou qu'est-ce qui peut découler de ces relations (selon chacune des conceptions) ?*
- *Est-ce que les liens entre les éléments mentionnés (dans les réponses aux sous-questions) apparaissent clairement (pour chacune des conceptions), ou est-ce qu'il y a d'autres liens entre les idées à préciser ?*

2) Comparez les notions de « **cœur** » et de « **forces vitales** » entre l'anthropologie chrétienne et l'anthropologie nietzschéenne ; puis indiquez quelle place l'anthropologie sartrienne accorde à l'équivalent de ces éléments.

*Sous-questions :*

- *Qu'est-ce qui est similaire entre la notion de cœur et la notion de forces vitales ?*
- *Qu'est-ce qui est différent entre la notion de cœur et la notion de forces vitales ?*
- *Pour chacune de ces notions (cœur / forces vitales), qu'est-ce qui peut y faire entrave (les détourner) ?*
- *Pour chacune de ces notions (cœur / forces vitales), qu'est-ce qui devrait être visé ? Ou dit autrement : qu'est-ce qui permettrait de « devenir véritablement qui l'on est » ?*
- *Si l'on cherche à placer l'équivalent du cœur ou des forces vitales dans la conception sartrienne, pourquoi est-ce que cela n'y apparaît pas directement ? Quel lien peut être fait entre cette « absence » et la manière de considérer l'identité dans cette anthropologie ?*

3) Quel *peut* ou *devrait* être notre rapport avec **l'environnement et les animaux** selon l'anthropologie chrétienne (*monothéiste*), selon l'anthropologie nietzschéenne (*déterministe athée*) et selon l'anthropologie sartrienne (*liberté existentialiste athée*).

- *Pour chacune des conceptions, quel peut ou doit être notre rapport avec l'environnement et les animaux ?*
- *Pour chacune des conceptions, est-ce que le rapport avec l'environnement et les animaux qu'une personne adopte doit être considéré comme une responsabilité morale ? Ou comme une expression d'individualité ? Ou comme un positionnement par rapport à des préférences collectives ? Ou comme la recherche d'une reconnaissance par les autres de son identité ? Comme quelque chose d'autre ?*
- *Pour chacune des anthropologies, est-ce qu'il serait souhaitable qu'il puisse y avoir certaines lois pour protéger l'environnement ou pour éviter la cruauté envers les animaux ?*

4) Ultiment, est-ce qu'il y a quelque chose (principes directeurs, sagesse, etc.) qui pourrait légitimement « **guider** » **notre vie** (ou la formation de notre caractère), selon chacune des anthropologies ? Pourquoi ?

5) Comparez **la manière d'envisager la valeur que l'on pourrait accorder (ou pas) à la dignité humaine** pour chacune des anthropologies. Pour chacune de ces anthropologies, précisez s'il serait souhaitable qu'il y ait certaines lois (ou pas) pour protéger la dignité des êtres humains. De même, pour chacune de ces anthropologies, évaluez si l'article 1 de la Déclaration universelle des Droits de l'Homme (affirmant que : « Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits ») serait considéré comme une affirmation vraie (et à défendre), ou comme une affirmation discutable pouvant au besoin être amendée (modifiée), ou encore comme une affirmation pouvant être contestée.

6) Comparez la manière dont les « rêves » (ou « idéologies ») **posthumanistes** peuvent être considérés (favorablement ou défavorablement), selon l'anthropologie chrétienne (*monothéiste*), selon l'anthropologie nietzschéenne (*déterministe athée*) et selon l'anthropologie sartrienne (*liberté existentialiste athée*).

## DISSERTATION FINALE : ÉTAPES ET INDICATIONS

### L'Être humain | 340-102-MQ

#### Indications et consignes :

- Conformément à la « Politique du français » adoptée par le Cégep de Trois-Rivières, on soustraira de la note de l'évaluation 1,5% par faute *sur une portion de texte d'environ 150 mots, jusqu'à concurrence de 10%*.
- À cette fin, mettez une barre à tous les 150 mots.
- Vous disposez de 4 heures pour faire et remettre cette évaluation.
  
- Pour réaliser cette évaluation, vous avez droit à un dictionnaire, une grammaire et un ouvrage de conjugaison.
  
- Pour réaliser cette évaluation, vous avez droit à une feuille recto verso 8½ x 11 de notes manuscrites (écrites à la main).
  
- Je corrige le contenu (et non pas le nombre de mots), mais cette dissertation doit compter un minimum de 800 mots. Il n'y a pas de maximum de mots.
  
- Comme repère pour l'explication de vos justifications, vous pouvez imaginer une personne n'ayant pas assisté au cours qui lirait vos explications : est-ce que cette personne serait en mesure de comprendre vos explications, comparaisons et raisonnements ?
  
- Choisissez une seule question parmi les 3 options ci-dessous. Puis, suivez les étapes indiquées à la page qui suit les choix de questions.

#### Choix de questions pour la dissertation (prenez UNE seule option parmi les suivantes) :

- Option 1 :  
Faites l'analyse comparative de la conception de l'être humain de \*\*\*\*\* et de la conception de l'être humain de \*\*\*\*\*, sur le thème de \*\*\*\*\*.
- Option 2 : ...
- Option 3 : ...

**\*\*Structure (étapes) de la dissertation à la page suivante\*\***

### Étapes pour la rédaction de la dissertation :

- 1) Introduisez le sujet de votre dissertation en montrant la pertinence ou l'actualité liée à votre thème (ou encore ses conséquences pour vous ou pour l'être humain de manière générale). **(5 points)**
  
- 2) Présentez et comparez les conceptions de l'être humain (selon l'option choisie pour votre question). **(25 points pour les étapes 2a, 2b et 2c)**

**Pour ce faire :**

**2a)** Présentez la première conception de l'être humain (selon l'option choisie pour votre question).

- En expliquant son fondement (ou son point de départ).
- En synthétisant (de manière claire et cohérente) la conception de l'être humain qui en découle, en incluant les principaux éléments et les nuances nécessaires.

**2b)** Présentez la deuxième conception de l'être humain (selon l'option choisie pour votre question).

- En expliquant son fondement (ou son point de départ).
- En synthétisant (de manière claire et cohérente) la conception de l'être humain qui en découle, en incluant les principaux éléments et les nuances nécessaires.

**2c)** Comparez (de manière claire et cohérente) les deux conceptions par rapport au thème (selon l'option choisie pour votre question).

- 3) Présentez de manière argumentée votre prise de position par rapport aux conceptions de l'être humain, en lien avec le thème analysé.

**Pour ce faire :**

- Présentez votre prise de position, en formulant un argument pour l'appuyer. **(4 points)**
- Présentez une objection argumentée que vous anticipez que l'on pourrait vous faire (ou un argument pour la position adverse). **(4 points)**
- Présentez un autre argument en faveur de votre position, pour indiquer pourquoi il vous semble mieux de maintenir votre position. **(2 points)**